ياسين بن علي

تبديد حيرة مسلمة

ملاحظات على كتاب
”حيرة مسلمة في الميراث والزّواج والجنسيّة المثليّة“
للدكتورة ألفة يوسف

النّسخة الثالثة
مزيدة ومنقّحة
١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م





www.azeytouna.org

النسخة الأولى

١٤٣١هـ – ٢٠١٠م

النسخة الثانية

١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م

النسخة الثالثة

مزيدة ومنقّحة

١٤٣٩هـ – ٢٠١٨م

المحتويات

مقدّمة ٨

ملاحظات عامة ١١

١) ملاحظة أولى: حول المسائل التي تناولتها الكاتبة ١١

٢) ملاحظة ثانية: الطعن في الصحابة والعلماء ١٢

٣) ملاحظة ثالثة: مكانة العلماء في الإسلام ٢١

٤) ملاحظة رابعة: الاجتهاد العلماني ٢٢

٥) ملاحظة خامسة: النسبية والمعروف ٢٤

٦) ملاحظة سادسة: وما يعلم تأويله إلا الله ٢٨

٧) ملاحظة سابعة: حول الاجتهاد ٣٠

٨) ملاحظة ثامنة: حول التفسير والتأويل ٣٢

٩) ملاحظة تاسعة: حول مفهوم القراءة ٣٥

ملاحظات على مسائل الكتاب ٣٨

الفصل الأوّل: الحيرة في الميراث ٣٩

الحيرة الأولى: الميراث بين الجبر الإلهي والاختيار البشري ٤٠

الحيرة الثانية: من هم الوارثون؟ ٤٦

أخطاء الدكتورة: سوء الفهم ٤٦

المسألة الأولى: توريث ذوي الأرحام ٥٣

المسألة الثانية: توريث اليتامى والمساكين ٥٥

المسألة الثالثة: التوارث بين الحرّ والعبد ٥٧

المسألة الرابعة: توريث القاتل ٥٨

المسألة الخامسة: توارث أهل ملتين ٦٠

المسألة السادسة: ميراث الرسول صلى الله عليه وسلم ٦١

الحيرة الثالثة: للذكر حظّ الأنثيين ٦٤

تنصيص الشارع على نصيب البنتين ٩٢

حول قاعدة: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ ٩٤

الحيرة الرابعة: هل يرث الأحفاد والجدود؟ ٩٨

حقيقة المسألة: ١٠١

الحيرة الخامسة: التّعصيب ١٠٧

الفصل الثاني: الحيرة في الزواج ١١١

الحيرة الأولى: هل المهر ضرورة في الزواج؟ ١١٣

الحيرة الثانية: هل المهر عوض عن فرج المرأة؟ ١٣٢

الحيرة الثالثة: طاعة الزوج في الفراش ١٣٨

١. الرغبة ١٣٨

٢. المتعة ١٤٣

٣. الإحصان ١٥٠

٤. النشوز ١٥٤

الحيرة الرابعة: زواج المتعة ١٦١

١. بيان بعض المغالطات في كلام الدكتورة ١٦١

٢. مناقشة أدلة الدكتورة ١٧٤

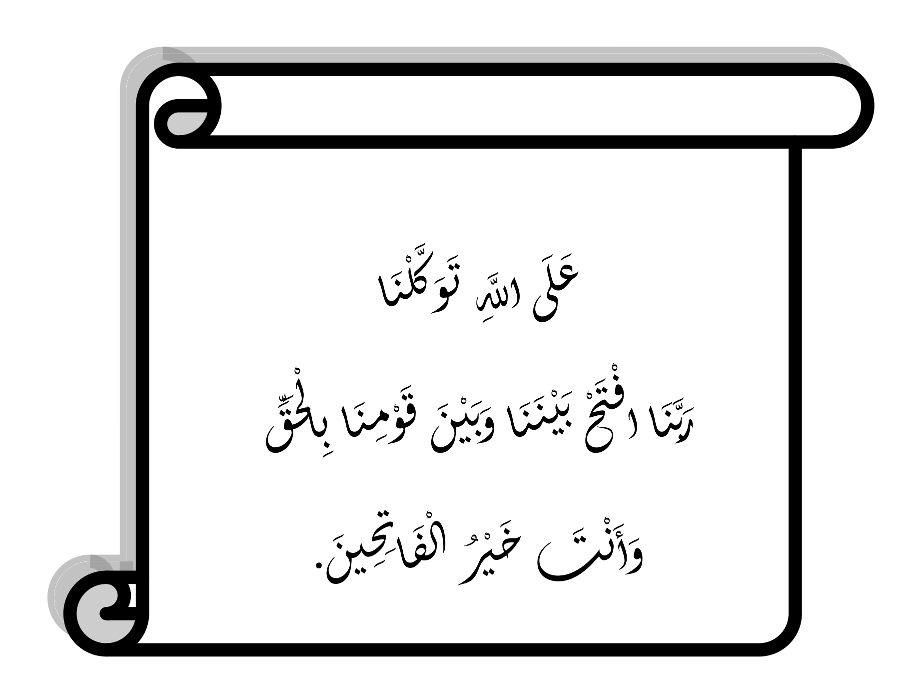
٣. مناقشة موقف الصحابة من المتعة ١٨٣

خاتمة الفصل الثاني: حكمة الزواج في الإسلام ١٩١

الفصل الثالث: الحيرة في الجنسيّة المثليّة ١٩٦

لماذا الجنسيّة المثليّة؟ ١٩٧

الحيرة الأولى: الازدواج الجنسيّ في القرآن؟ **٢٠٠**
الحيرة الثانية: السحاق خبرا أو لماذا سكت القرآن عن السحاق؟ **٢١٠**
الحيرة الثالثة: السحاق حكما **٢١٨**
حكم الشرع في السحاق **٢٢٦**
الحيرة الرابعة: اللواط خبرا **٢٢٨**
الحيرة الخامسة: اللواط حكما **٢٣٠**
الشرط الأول: الإضرار بالآخرين ٢٣١
الشرط الثاني: الاغتصاب ٢٣٣
الشرط الثالث: الإعراض عن النساء ٢٣٧
الحيرة السادسة: لماذا عوقبت امرأة لوط؟ **٢٤٣**
الحيرة السابعة: السحاق واللواط حدا **٢٤٨**
خاتمة الفصل الثالث: تنظيم الميل الجنسي في الإنسان **٢٥٤**
خاتمة الكتاب **٢٥٧**
قائمة المراجع **٢٥٨**


عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا
رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ
وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ.

مقدّمة

الحمد لله والصّلاة والسّلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

إنّ السؤال –كما قال الرّاغب الأصفهاني في المفردات – هو "استدعاء معرفة أو ما يؤدي إلى المعرفة". فكل معرفة –كما قال بشلار – هي جواب عن سؤال. وعليه، يجوز لنا أن نقسم المعرفة إلى قسمين: سؤال وجواب.

وقد جاء في الأثر: حسن السؤال (أو المسألة) نصف العلم؛ لأنّ في السؤال الحسن تأطير مسألة، وتحقيق مناط، وتحديد بحث، وحصر موضوع، وهذه العناصر هي نصف المعرفة؛ لأنّ الجواب مبني عليها. ولهذا، فإنّ العالم الحقّ هو من يحسن السؤال، أو بعبارة شتراوس: ليس العالم من يجيب أجوبة صحيحة، إنّما العالم من يسأل أسئلة صحيحة.

وقد انطلقت الدكتورة ألفة يوسف من هذا المنطلق، فألّفت كتاب "حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية"، وبيّنت قصدها من تأليفه قائلة: "إننا في هذا الكتاب أبعد ما يكون عن الأصولية في وجهيها الديني والحداثي، ذلك أننا لا نريد تقديم أجوبة جاهزة نهائية وننتمي إلى السؤال قبل الجواب والحيرة قبل الاطمئنان..."[١].

وأنا لست ضدّ السؤال إذا كان بدافع طلب المعرفة، ولذلك ألتمس للدكتورة ألفة عذر السؤال. ولست ضدّ الشكّ إذا كان طريقا لليقين، ولذلك ألتمس للدكتورة ألفة عذر المنهج. ولكنني ضدّ السؤال والشكّ إذا قصد بهما مجرّد الحيرة، وكانت الغاية منهما التّلبيس على النّاس وفتنتهم في دينهم وتشكيكهم في يقينهم؛ ذلك أنّ الأسئلة التي سألتها الدكتورة معبّرة عن حيرتها، قد تجاوزت الشأن الفردي لتتحوّل بعد النشر إلى شأن جماعي. فالدكتورة، سألت أسئلة، ولكنّها -كما تزعم – لم تقدّم أجوبة جاهزة نهائية، وهذا يعني أنّها اعتمدت منهج الشكّ، ولكنّها توقفت عنده وقفة نهائية، وكأنّه الغاية وليس الطريق. وبعبارة أخرى، فإنّ الدكتورة بنشرها لكتابها، قد بثّت الحيرة في نفوس النّاس من خلال أسئلة تشكيكية تتعلّق بأحكام شرعية،

---

[١] حيرة مسلمة، ص١١، دار سحر للنشر، ط٣ سنة ٢٠٠٨م

وآيات قرآنية، زعمت الدكتورة نفسها بأنّ جلّ المسلمين يعتبرها "محكمة واضحة لا تطرح أيّ إشكال ولا تستدعي أيّ تفكير"[2]، ثمّ توقفت عند ذلك مكتفية بإثارة الشبهات، وعرض الاشكالات المتعلّقة بقطعيّات الدّين، تاركة بعض النّاس في شكّ بعد يقين.

وعليه، فقد رأيت من واجبي القيام بنقض هذا الكتاب والردّ على صاحبته عملا بقول الرسول ﷺ: «**الدّينُ النّصِيحَةُ. قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لله وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلأَئِمّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامّتِهِمْ**» (رواه مسلم عن تميم الداري).

وقد قمت ولله الحمد، بنقض جلّ الكتاب، وتركت بعض المسائل، كالحجب والكلالة وتعدّد الأزواج والزوجات والعدّة وغيرها، تجنّبا للإطالة والتّكرار؛ إذ القصد من النقض بيان خطأ منهج قراءة الدكتورة وما يترتّب عليه من مغالطات خطيرة، وهو حاصل بإذن الله بما تمّ التعرّض إليه من مسائل.

ونلخّص لك ما رأيناه من عيوب ونقائص في منهج الدكتورة قبل أن تقف عليه بتفصيل، وأهمّها ما يلي:

١) تؤمن الدكتورة بأنّ فهم القرآن نسبي مما يتيح الفرصة لكل "قارئ" أن تكون له "قراءة" خاصّة، ولذلك نراها تحاول دائما الطعن في قطعية دلالة الآيات التي تريد استخدامها لعرض رؤيتها في مسألة ما. ورغم إيمانها بالنسبية المطلقة في الفهم، إلّا أنّها تسعى دائما لإثبات مخالفة الصحابة رضوان الله عليهم للنّص الصريح!!!

٢) لا تؤمن الدكتورة بمفهوم الإجماع مطلقا، سواء أكان إجماع الصحابة أو غيرهم. ولهذا نراها في كل المسائل التي طرحتها في كتابها تحاول توهين الاستدلال بالإجماع، وتبحث عن ثغرات لنقضه.

٣) تنظر الدكتورة إلى العلماء من مفسرين وفقهاء نظرة دونية؛ لذا نراها في كثير من فقرات كتابها تحطّ من شأنهم وتقلّل من قيمتهم وتطعن في أعلميتهم من خلال التركيز على كثرة استدلالهم بالإجماع، وكأنّهم لا حجّة لهم فيستدلّون بها، ولا عقل لهم فيفكّرون به، ولا أصول أو قواعد عندهم فيؤسّسون عليها. ونسيت الدكتورة أنّ إجماع الصحابة في ذاته هو

[2] ص٩

دليل، وأنّ إجماع العلماء لا يكون إلّا عن دليل، كما تقرّر في أصول الفقه. ولهذا انصبّ جهدنا في كثير من المسائل على تفهيم الدكتورة وجه الدّليل ومناطه وكيفية الاستدلال به على المسألة المبحوث فيها.

٤) رأينا في مناقشة الدكتورة للعلماء في مسائل شرعية، ضعفها الشّديد وعدم معرفتها بالعلوم الشّرعية كالأصول والفقه والحديث، وإنّه لمن المستغرب أن يقدم الإنسان على نقد العلماء وهو لم يحصّل أدوات النقد وآلاته.

٥) رأينا الدكتورة لا تحقّق الروايات الواردة في كتب التفسير على وجه الخصوص، ولم نر لها طريقة منهجية في قبول الرواية أو ردّها، بل تضعّف الصّحيح وتصحّح الضّعيف، وكأنّها لم تسمع بعلم اسمه علم الحديث.

٦) رأينا الدكتورة غير أمينة في نقلها؛ إذ قامت في مواضع كثيرة ببتر النّصوص وحذف ما لا يوافق هواها ويكون حجة عليها لا لها.

٧) أثبتنا في مواضع كثيرة من الكتاب سوء فهم الدكتورة لكلام أهل العلم، وعدم إدراكها لمدلولات كلامهم وأوجه حججهم ومناط استدلالهم.

٨) رأينا الدكتورة تميل إلى التأويل الرمزي للقرآن في قراءة ذاتية لها مبنية على نظريات "فرويد" و"لاكان".

هذه بعض العيوب التي رأيناها في منهج الدكتورة، وما خفي مما نتج عنها من مواقف أعظم.

وختاما أقول: ليس في ردّي هذا أي لون من ألوان السّباب والشّتم، وإنما هو مناقشة علمية خالصة، اعتمدت فيها الموضوعية والنزاهة في البحث، راجيا من الله سبحانه وتعالى أن يحقّق به النفع.

﴿عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾.

ملاحظات عامّة

أردت قبل الخوض في المسائل التي تناولها الكتاب، عرض جملة من الملاحظات العامّة التي تكشف لنا عن قواعد متعلّقة بفهم الدّين ككلّ أهملتها الدكتورة ألفة، ولم تأخذها بعين الاعتبار حين التفكير والتعبير. وأحسب، أنّ قسما لا بأس به من المغالطات الواردة في الكتاب قد نشأ عن إهمال لهذه القواعد؛ لذلك أردت بيانها مع بيان بعض المغالطات الناتجة عن إهمالها. كما أردت من خلال هذه الملاحظات، بيان منهج الكاتبة وأسلوبها، وكيفية تناولها للمسائل التشريعية والقضايا الدينية، حتّى يقف عليها القارئ من البداية، فتساعده على فهم فلسفة الكاتبة، وإدراك مقاصدها من التأليف.

١) ملاحظة أولى: حول المسائل التي تناولتها الكاتبة

تناولت الدكتورة ألفة في كتابها مجموعة من المسائل المتعلّقة بالميراث والزواج والجنسية المثلية، وجلّ هذه المسائل تناولها عدد كبير من الكتّاب من قبلها بمنهج شبيه بمنهجها، كنصر حامد أبو زيد ومُحَمَّد أركون ورجاء بن سلامة وآمال قرامي وغيرهم، وتناولها قبل هؤلاء بعض الغربيين والمستشرقين، ومن هنا فإننا نعتبر ردّنا على الدكتورة ألفة ردّا على غيرها ممن يقول بقولها، وينتهج نهجها، ويقرأ قراءتها – رغم الاختلاف في بعض التفصيلات –. ولا ننكر أنّ الدكتورة ألفة تتميّز عن البقيّة، وتميّزها يكمن في أنّها تقرّ بقدسية النّص – بخلاف غيرها –، وهي وإن استعملت مناهج البحث الغربي فإنّها تخلطها أحيانا ببعض الآلات والأدوات المعرفية الإسلامية المقرّرة في العلوم الشرعية، فمنهجها البحثي إذن يشبه منهج الدكتور مُحَمَّد الطالبي.

بقي أن أشير إلى مسألة "اللواط حكما" التي تناولتها الدكتورة ضمن فصل "الجنسية المثلية"، فقد قالت: في هذه المسألة: "إنّ الأهم في رأينا هو أن نتبيّن **أنّ فاحشة قوم لوط لم تكن مجرّد إتيان الرجال بل تجسّمت في القيام بأفعال أخرى تهدد أمن الآخرين وسلامتهم في أجسادهم وأنفسهم**. بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنتساءل هل فاحشة قوم لوط

هي إتيان الرجال أم هل فاحشة قوم لوط هي **إجبار** الرجال على مواقعتهم دون رضاهم إلى جانب الضرب والحذف بالحجر والشتم؟ إنّ القصة القرآنية الواردة في سورة هود والحجر والذاريات والقمر قد تميل بنا هذا الميل...".[٣] وكنت أحسب أنّ الدكتورة ألفة قد أبدعت قراءة جديدة، وبخاصّة وهي تصرّ على تمييز الكلمات بلون غامق، إلّا أنّني رأيت عملا قد يكون سابقا لعملها يزعم أنّه أتى بقراءة جديدة تحت عنوان: "قراءة أخرى لسدوم وعمورة"، ضمن كتاب: "العلمانية: على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية" لكارولين فوريست وفياميتا فينّر[٤]، وفيه دراسة لنصوص التوراة تبيّن أنّ عقاب قوم لوط وتدمير سدوم وعمورة "يستهدف إذن الاغتصاب أكثر من استهدافه المثلية الجنسية" وأنّ القرآن يستلهم خطى التوراة في هذا[٥]. وقد قامت الدكتورة ألفة بدراسة نصوص القرآن لتقرّر الرأي ذاته. ولست أقطع باقتباس الدكتورة من هذا البحث، فلعلّه من باب التوافق في الأفكار، ولكنّني أقطع بأنّ قراءات المسلمين المعاصرة للنّص القرآني لا تختلف عن قراءات غير مسلمين.

٢) ملاحظة ثانية: الطعن في الصحابة والعلماء

تقول الدكتورة ألفة: "ولكن ما لم أتوقعه البتّة هو أن تتحوّل قراءة الكتاب ومجادلته الفكرية لدى البعض إلى سيل من الشتم والقدح على صفحات الجرائد ولا سيما على الانترنت. ولعلّ هذا السيل من الشتائم أثار في الكاتبة المسلمة حيرة أخرى تتصل بالعلاقة بين الديني والأخلاقي بمعنى الإطيقا... فلا بدّ من التصدي لهم بقوة الفكر والحجة وبأخلاق المسلم لا بالثلب والسب والشتم والتكفير ممن يدّعون أنهم مسلمون وممن ينسون أنّ الرّسول بعث ليتمّم مكارم الأخلاق"[٦].

---

[٣] ص١٨٩-١٩٠

[٤] وقد صدر الكتاب سنة ٢٠٠٣م بفرنسا، وعرّبه غازي أبو عقل وطبعته دار بترا- دمشق سنة ٢٠٠٦م.

[٥] ينظر ص٩٤-١٠٢ من الكتاب.

[٦] ص٨

أقول: وأين هذا "الأخلاقي بمعنى الإطيقا" في كتاب الدكتورة؟ وهل من قوة الفكر والحجّة، ومن أخلاق المسلم، ومن مكارم الأخلاق، أن تطعن الدكتورة في نزاهة الصحابة والعلماء، وتصوّر لنا عملية تفسير النّص القرآني، وكأنّها عملية تزوير واحتيال وتحريف قام بها شرذمة من الرجال يدفعهم لاوعيهم الذكوري لمخالفة صريح القرآن وغمط حقوق المرأة.
تقول الدكتورة: "فها أنّ المفسرين والفقهاء يعمدون أحيانا إلى مجرّد النظر العقلي ليقرّوا أحكاما إلهيّة وها أنهم يجوّزون ذلك متى شاؤوا ويمنعونه متى شاؤوا".[٧]
ومعنى هذا الكلام، أنّ المفسّرين والفقهاء يقولون بالتحريم والتحليل حسب هواهم ورغباتهم. فهل الطّعن في موضوعيّة المفسّرين والفقهاء من قبيل البحث الفكري الرّصين أم من قبيل التّجريح والقدح؟ وهل معنى هذا الكلام، أنّه لا يجوز لنا بعد الآن قراءة كتب التفاسير والفقه؛ لأنها مبنية على الهوى والرّغبة الشخصية، وأنّ علينا أن نكتفي بما كتبته الدكتورة؛ لأنّها هي وحدها من تمتلك النّزاهة والموضوعية؟

وتقول الدكتورة: "... فالرازي يستند إلى إجماع المفسّرين وابن عاشور يعتمد قول الجمهور، ولكن ألا يكفي ظاهر النّص اللغوي الصريح لتفنيد موقف هؤلاء فكلام الله تعالى لا يخصّص الإخوة بأنهم للأب أو للأم أو لكليهما اللّهم إلا إذا كان المصحف الذي بين أيدينا منقوصا أو مختلفا في شأنه. وكأنّ بعض المفسرين لا يجد حرجا في أن يضمّن ذلك... إنّ من الطّريف أن المفسرين في نشدانهم تفسيرا للنّص يلائم المجتمع الأبوي فيرفّع من نصيب الإخوة من الأب وينقص من نصيب الإخوة من الأم وفي سعيهم إلى المحافظة على تفسير للنّص يلائم الإجماع وقول الجمهور لا يتحرّجون من إضمار وجود تحريف طرأ على القرآن أسّ الرسالة المحمّدية".[٨]
وتقول: "فإنّ الفقهاء والمفسّرين لم يدّخروا في مقابل ذلك أيّ جهد في اعتماد الإجماع البشري أو (بالأحرى الذكوري) واعتماد أخبار الآحاد والقراءات الشّاذّة حتى يغمطوا المرأة حقّها...

[٧] ص٢٤
[٨] ص٥٥-٥٦

بل إنهم قد خالفوا صريح النص أو أضمروا إمكان تحريف القرآن في أحيان أخرى حفاظا على مصالحهم..."[9].

ومعنى هذا الكلام، أنّ مفسرا وعالما كالشيخ الطاهر ابن عاشور (رحمه الله) الذي "يعتمد قول الجمهور" يضمر – كما صرّحت الدكتورة – إمكان تحريف القرآن حفاظا على مصالحه الذكورية. أليس هذا طعنا في نزاهة الشيخ الطاهر ابن عاشور؟ وهل تقبل الدكتورة أن يطعن أحد في نزاهتها وموضوعيتها العلمية، فيعكس الصورة قائلا: إنّ الكاتبة تتأوّل النصوص لتوافق هواها مدفوعة برغبتها الأنثوية، وهل ستعدّ ذلك من باب النقاش العلمي أم من باب الثّلب والسبّ والشّتم والتجريح؟ ثمّ لنسأل الدكتورة: ما حكم من أضمر تحريف القرآن ونقصانه؟ هل هو مؤمن أم كافر؟؟؟

وتقول الدكتورة: "كما أنه يجب أن لا ننسى أن بعض المسلمين انزعجوا أيّما انزعاج من إسناد الله تعالى نصيبا من الميراث للنساء، فهؤلاء – وهم المسلمون الأوائل الذين يقدّمهم لنا البعض اليوم في صورة مثاليّة يطيعون دون تلكإ وينفّذون دون نقاش– لم يقبلوا أوامر الله تعالى بتوريث النّساء إلا على مضض... ولعلّ هؤلاء الذين ترجّوا السماء لتغيّر حكمها ثم قبلوا الواجب عن مضض أقلّ استنكارا لكلام الله من مسلمين سواهم ودّوا لو نسي الرّسول قوله أو غيّره... فإذا تلدّد هؤلاء المثاليّون صحابة الرّسول ومعاصروه عن توريث البنات فلن نستغرب أن يتواصل إلى اليوم..."[10].

أقول:

أولا: الصحابة رضوان الله عليهم كلّهم عدول، ولا معنى للطّعن فيهم إلا الطّعن في المصدر الذي نقل إلينا القرآن دون تحريف. فما معنى قول الدكتورة: "المسلمون الأوائل... لم يقبلوا أوامر الله تعالى بتوريث النساء إلا على مضض"؟ وهل يجوز قول ذلك في الصحابة مع علمنا بقوله تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ**

[9] ص٥٧-٥٨

[10] ص٣٣-٣٤

حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء٦٥)؟ فهل تريد الدكتورة نفي الإيمان عن المسلمين الأوائل بإثبات انزعاجهم من حكم ربّاني؟ أم هل تريد ضرب الصورة المثالية عن الصحابة المستقرّة في ذهن المسلمين فتهتزّ الثّقة بهم، ويكون ذلك مدخلا لاهتزاز الثّقة في المصدر الذي نقل لنا القرآن والسنّة؟

ثانيا: اتّهمت الدكتورة العلماء في مواضع كثيرة من كتابها بمخالفة صريح القرآن بل اتّهمتهم بالتّشريع دون النّص و"الاستخفاف بكلام الله تعالى"، ولكن أليست هي من خالف صريح القرآن بطعنها في الصحابة؟ قال الله سبحانه وتعالى: **﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾** (التوبة١٠٠)، وقال سبحانه: **﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبا﴾** (الفتح١٨)، وقال سبحانه: **﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** (الحشر٨-٩).

ثالثا: انتقدت الدكتورة في كتابها منهج المفسرين الذين يعتمدون أخبار الآحاد مع مخالفتها لصريح القرآن، وقاعدتها في ذلك أنّ "عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد"[11]، ولكن الدكتورة لم تلتزم بمنهجها هذا، فطعنت في الصحابة - الذين ثبتت عدالتهم بصريح القرآن- معتمدة في ذلك على أخبار آحاد مروية في تفسير الطبري -كما سيأتي -.

تقول الدكتورة: "ومن هذا المنظور يجوز أن نتساءل: بأي حقّ يسمح ابن عاشور لنفسه بأن يقرّ إقرار المتيّقن".[12] وأقتبس من كلامها هذا فأقول: ومن هذا المنظور يجوز أن نتساءل: بأي

---

[11] ينظر: ص٥٧-٥٨

[12] ص٣١

حقّ تسمح ألفة يوسف لنفسها بأن تقرّ إقرار المتيّقن "أن بعض المسلمين انزعجوا أيما انزعاج من إسناد الله تعالى نصيبا من الميراث للنساء، فهؤلاء... لم يقبلوا أوامر الله تعالى بتوريث النساء إلا على مضض"، وأن بعضهم "ودّوا لو نسي الرسول قوله أو غيّره"؟ فهل لها من حجّة قاطعة لتطعن في صحابة الرسول ﷺ الذين ثبتت عدالتهم يقينا؟

رابعا: لننظر الآن في الروايات التي اعتمدتها الدكتورة لتطعن في الصحابة، ومن خلال الردّ عليها تقف على ضعفها في البحث التّشريعي: قالت الدكتورة: "ففي رواية يوردها الطبري قال الناس بعد نزول آيات المواريث: تعطى المرأة الربع والثمن وتعطى الابنة النصف ويعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة. اسكتوا عن هذا الحديث **لعلّ رسول الله ﷺ ينساه أو نقول له فيغيره**".[13]

أقول: سند هذه الرواية كما ذكرها الطبري في تفسيره هو: "حدثنا مُحَّد بن سعد قال: حدثني أبي [أي سعد بن مُحَّد بن الحسن بن عطية بن سعد العوفي] قال: حدثني عمّي [أي الحسين بن الحسن بن عطية العوفي] قال: حدثني أبي [أي الحسن بن عطية بن سعد بن جنادة العوفي]، عن أبيه [أي عطية بن سعد بن جنادة العوفي الجدلي القيسي أبو الحسن الكوفي]، عن ابن عباس ...". وهذا سند جلّ رجاله من الضّعاف الذين لا يحتجّ بهم. ويكفي أن نذكر منهم:

- الحسين بن الحسن بن عطية العوفي: قال فيه ابن حجر في اللسان: "ضعّفه يحيى بن معين وغيره. وقال ابن حبّان: روى أشياء لا يتابع عليها، لا يجوز الاحتجاج بخبره... وقال النّسائي: ضعيف... وقال أبو حاتم ضعيف الحديث. وقال الجوزجاني: واهي الحديث. وقال ابن سعد: سمع سماعا كثيرا وكان ضعيفا في الحديث. وذكره العقيلي في الضعفاء".[14]

---

[13] ص ٣٣-٣٤

[14] لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، ج٣ ص١٥٥-١٥٦، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط١ سنة ٢٠٠٢م.

- الحسن بن عطية بن سعد بن جنادة العوفي: قال فيه ابن حجر في التهذيب: "الحسن بن عطية بن سعد بن جنادة العوفي روى عن أبيه وجده وعنه أخواه عبد الله وعمرو وابناه مُحَمَّد والحسين وسفيان الثوري وابن إسحاق وغيرهم. قال أبو حاتم: ضعيف الحديث. وقال ابن حبان في الثقات: أحاديثه ليست بنقيّة. له عند أبي داود حديث واحد في لعن النائحة والمستمعة. قلت: وقال البخاري: ليس بذاك. وقال ابن قانع مات سنة ١٨١ وكذا أرّخه ابن حبّان في الضّعفاء وزاد منكر الحديث، فلا أدري البليّة منه أو من ابنه أو منهما معا".[١٥]
- وعطيّة بن سعد بن جنادة العوفي الجدلي القيسي أبو الحسن الكوفي: قال فيه ابن حجر في التهذيب: "قال أحمد وذكر عطية العوفي فقال هو ضعيف الحديث ثم قال بلغني أن عطية كان يأتي الكلبي ويسأله عن التفسير وكان يكنيه بأبي سعيد فيقول قال أبو سعيد وكان هشيم يضعف حديث عطية... وقال الدوري عن ابن معين صالح وقال أبو زرعة لين وقال أبو حاتم ضعيف يكتب حديثه وأبو نضرة أحبّ إلي منه وقال الجوزجاني مائل وقال النسائي ضعيف وقال ابن عدي قد روى عن جماعة من الثّقات ولعطية عن أبي سعيد أحاديث عدة وعن غير أبي سعيد وهو مع ضعفه يكتب حديثه وكان يعدّ مع شيعة أهل الكوفة... وقال ابن حبان في الضعفاء بعد أن حكى قصته مع الكلبي... لا يحلّ كتب حديثه إلا على التعجب... وقال ابن سعد: ... وكان ثقة إن شاء الله وله أحاديث صالحة ومن الناس من لا يحتج به. وقال أبو داود ليس بالذي يعتمد عليه. قال أبو بكر البزار كان يعده في التشيع روى عنه جلة الناس وقال الساجي ليس بحجّة وكان يقدّم عليا على الكلّ"[١٦]. ولخّص القول فيه ابن حجر في التقريب فقال: "صدوق، يخطئ كثيرا، وكان شيعيا مدّلسا".[١٧]

---

[١٥] تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، ج١ ص٥٥٩، دار المعرفة ط١ سنة١٩٩٦م.

[١٦] ج٤ ص١٣٨-١٣٩

[١٧] تقريب التهذيب، ص٤٣٢، تحقيق حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية- عمان، سنة ٢٠٠٥م.

وكما ترى فهذه رواية ضعيفة، ومن المعلوم عند الباحثين في المسائل الشّرعية وفق منهجيّة علميّة معتبرة، أنّ الحديث الضعيف لا يحتجّ به، ولا يتّخذ دليلا في الإثبات أو النفي. إلا أنّ الدكتورة لم تكلّف نفسها عناء البحث في الرّواية، ولم تلتزم بالمنهج العلمي في البحث الشّرعي؛ لأنّ الرواية الضعيفة تخدم غرضها.

وأمّا من ناحية المتن والدراية: فهل يعقل أن يتصوّر الصحابة رضوان الله عليهم إمكان نسيان النّبي ﷺ للقرآن وقد قال الله تعالى له: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تنسى**﴾ (الأعلى٦)؟ وهل يعقل أن يتمنّى الصحابة رضوان الله عليهم تغيير القرآن أو هل يعقل أن يتصوّروا إمكان تغيير النبي ﷺ للقرآن وقد قال الله تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ (يونس١٥)؟ فإذا كان الصحابة قد انزعجوا من آية المواريث، واستنكروا كلام الله، وودّوا لو نسي النّبي أو غيّر، فمن هم إذن الذّين وصفهم الله تعالى بالصّدق ورضي عنهم، ومن هم الذّين قال فيهم النّبي ﷺ: «**خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ**» (رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود)؟

وقالت الدكتورة: " كما أنه يجب أن لا ننسى أن بعض المسلمين انزعجوا أيما انزعاج من إسناد الله تعالى نصيبا من الميراث للنساء، فهؤلاء — وهم المسلمون الأوائل الذين يقدّمهم لنا البعض اليوم في صورة مثالية يطيعون دون تلكإ وينفذون دون نقاش- لم يقبلوا أوامر الله تعالى بتوريث النساء إلا على مضض. يثبت ذلك الخبر التالي عن الطبري: كان لا يرث إلا الرجل الذي قد بلغ، لا يرث الرجل الصغير ولا المرأة. فلما نزلت آية المواريث في سورة النساء شقّ ذلك على الناس وقالوا: يرث الصغير الذي لا يعمل في المال ولا يقوم فيه والمرأة التي هي كذلك، فيرثان كما يرث الرجل الذي يعمل في المال. فرجوا أن يأتي في ذلك حدث من السماء. فانتظروا. فلما رأوا أنه لا يأتي حدث قالوا: لئن تمّ هذا إنه لواجب ما منه بدّ".[18]

[18] حيرة مسلمة، ص٣٣

أقول: هذه الرواية الثانية التي استدلت بها الدكتورة لتطعن في عدالة الصحابة. ومع أنّ سند هذه الرواية يحتاج إلى نظر؛[19] لأنّ فيها الحجّاج بن مُحَمَّد المصيصي وهو ثقة ولكنّه اختلط في آخر عمره، وفيها أيضا الحسين بن داود المصيصي "ضعّف مع إمامته ومعرفته لكونه كان يلقّن حجاج بن مُحَمَّد شيخه"[20]، إلا أننا سنتناولها من حيث المتن، فنقول: من أين فهمت الدكتورة انزعاج الصحابة أيما انزعاج واستنكارهم لكلام الله؟

إنّ معنى "شقّ ذلك على الناس"، لا يفيد انزعاجهم من القرآن أيما انزعاج واستنكارهم له، بل يفيد استشعارهم لمشقة التكليف. قال في تاج العروس: "وشقّ عليه الأمر يشقّ شقّاً ومشقّة إذا صعب عليه وثقل، وشقّ عليه إذا أوقعه في المشقّة والاسم الشقّ بالكسر. قال الأزهري ومنه الحديث **لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة** المعنى لولا أن أثقل على أمتي من المشقّة وهي الشدّة...". وقال ابن العربي: "والتكليف هو إلزام ما في فعله كُلْفة، وهي النَّصَب والمشقّة".[21] فإذا وجد المرء صعوبة ما في تكليف ما، فلا يعني ذلك انزعاجه منه أيما انزعاج أو إنكاره. ولو اعتبرنا كل استشعار لمشقة من تكليف ما عبارة عن انزعاج واستنكار للتكليف لحكمنا بعدم إيمان الصحابة لتكرّر الأمر معهم.

وإليك أمثلة:

روى البخاري: عن عبد الله ﷺ أنّ النّبي ﷺ "**وَاصَلَ، فَوَاصَلَ النَّاسُ، فَشَقَّ عَلَيْهِمْ**...".

وروى: "**نَزَلَ رَمَضَانُ فَشَقَّ عَلَيْهِمْ**".

وروى: عن أبي سعيد الخدري قال: "قال النبي ﷺ: «يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ القِيَامَةِ: يَا آدَمُ، يَقُولُ: لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ، فَيُنَادَى بِصَوْتٍ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُخْرِجَ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ بَعْثًا إِلَى النَّارِ، قَالَ: يَا رَبِّ وَمَا بَعْثُ النَّارِ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ - أُرَاهُ قَالَ - تِسْعَ مِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ، فَحِينَئِذٍ تَضَعُ الحَامِلُ حَمْلَهَا، وَيَشِيبُ الوَلِيدُ، وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى، وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ» **فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى النَّاسِ حَتَّى تَغَيَّرَتْ وُجُوهُهُمْ**...".

---

[19] ينظر تفسير الطبري، ج٩ ص٢٥٤

[20] ينظر: تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، ص٢٥٨ رقم٢٦٤٦

[21] المحصول في أصول الفقه، ص٢٤

وروى: عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: "قال النبي ﷺ لأصحابه: «أَيَعْجِزُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَقْرَأَ ثُلُثَ القُرْآنِ فِي لَيْلَةٍ؟» **فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَقَالُوا: أَيُّنَا يُطِيقُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟**...".

وروى أبو داود: عن ابن عباس قال: " نَزَلَتْ ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ **فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ** حِينَ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَفِرَّ وَاحِدٌ مِنْ عَشَرَةٍ، ثُمَّ إِنَّهُ جَاءَ تَخْفِيفٌ ...".

وروى النسائي في الصغرى: عن ابن عباس قال: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢] وَ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، قَالَ: اجْتَنَبَ النَّاسُ مَالَ الْيَتِيمِ وَطَعَامَهُ، **فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ**...".

وروى أحمد: عن أنس قال: "قال: – كأنه يعني النبي ﷺ قال – «الْإِزَارُ إِلَى نِصْفِ السَّاقِ»، **فَشَقَّ عَلَيْهِمْ**..."

وروى ابن خزيمة: عن أنس بن مالك يقول: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ فِي سَفَرٍ وَمَعَهُ أَصْحَابُهُ، **فَشَقَّ عَلَيْهِمُ الصَّوْمُ**...".

إذا، ما هي النتيجة لو عملنا بفهم الدكتورة الذي يحمل معنى "فشّق عليهم" على الانزعاج أيّما انزعاج من التّشريع وإنكاره؟

ستكون النتيجة تكفير الصحابة – والعياذ بالله –؛ لأنهم وفق فهم الدكتورة ينزعجون من كل حكم أيّما انزعاج ويستنكرون كل آية!

إنّ الصحابة رضوان الله عليهم بشر يعتريهم ما يعتري البشر، فيجدون أحيانا مشقّة في بعض التكاليف كما نجد. وحينما نزلت آية المواريث، وجدوا فيها مشقّة باعتبار ما ألفوه وتعوّدوا عليه، ولكنهم لم يستنكروا حكم الله بل رجوا منه سبحانه وهو العالم بحالهم أن يخفّف عنهم، فلمّا علموا أن لا نسخ ولا تبديل في الحكم، سلّموا تسليما وقالوا: سمعنا وأطعنا. فليست المسألة: هل شقّ الأمر على الصحابة في البداية أم لا، فليس التكليف إلا مشقّة، إنما المسألة: هل عمل الصحابة بالحكم أم لا؟

والجواب هو: نعم، عمل الصحابة كلّهم بالحكم، ولا نجد أحدا منهم قسّم ميراثه وفق القسمة الجاهلية؛ بدليل قولهم وفق رواية الدكتورة: "لئن تمّ هذا إنه لواجب ما منه بدّ".

ونحن نسأل: من المنزعج المستنكر للتّشريع، العامل به وإن ثقل عليه ووجد فيه مشقّة أم العامل على هدمه وتغييره وتحريفه والطعن في قطعيّاته؟

٣) ملاحظة ثالثة: مكانة العلماء في الإسلام

تقول الدكتورة ألفة: "أمّا الموقف الثاني فإنّه يدعو إلى أن نقبل تأويلات الفقهاء قبولا حرفيا، محوّلا إياهم إلى ناطقين رسميين باسم الله عزّ وجلّ. وينسى أصحاب هذا الموقف أنّهم باعتماد هذا التصوّر إنما يعبدون الفقيه في أشكاله المختلفة وتجليّاته المتعدّدة متوهمين أنهم يعبدون الله".[٢٢] وتقول: "ما الذي جرى لنا حتى نعبد الفقهاء والمفسّرين ونؤلّه كلامهم وننسى أنهم مثلنا بشر يجتهدون فيخطئون ويصيبون وننسى أنّ الله تعالى عرض علينا الأمانة مثلما عرضها عليهم؟".[٢٣]

أقول: إنّ واقع العلماء هذا كما صوّرته الدكتورة لا وجود له إلا في مخيّلتها؛ ذلك أنّ المسلمين لا يعبدون العلماء ولا يؤلهون أقوالهم. فالمسلم إذا وجد من نفسه قدرة على الاجتهاد اجتهد، وإذا لم يجد من نفسه تلك القدرة اتّبع عملا بقول الله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (الأنبياء٧)، ولا أظنّ هنا أنّ الدكتورة توجب أن يجتهد كل مسلم في النّص مع علمها بواقع من لا يفهم العربية أو لا يقرأ أو غير ذلك من الموانع الفكرية. إذا، واقع الناس هو: أنّ منهم من يملك قدرة على فهم النّص والاجتهاد فيه، ومنهم من لا يملك تلك القدرة؛ فعليه أن يأخذ باجتهاد العالم مع الأخذ بعين الاعتبار أنّه غير معصوم. فإن وجد مسلم يقول بعصمة العالم، ويعبده ويؤلّه كلامه كما قالت الدكتورة، فهو مخطئ.

ها قد وضّحنا الموقف الصحيح من العلماء وعلاقة المسلم بهم. والآن، لنسأل الدكتورة: كيف فهمت أن إتبّاع المسلم للعلماء هو من باب عبادتهم وتأليه أقوالهم؟ ومثال ذلك: أنا ياسين بن علي أعلم من نفسي عدم القدرة على تفسير كتاب الله، لذلك أعمل بقول الشيخ الطاهر ابن

---

[٢٢] حيرة مسلمة، ص١٠

[٢٣] ص٢٢٥

عاشور (رحمه الله)، فكيف تفهم الدكتورة من موقفي هذا عبادة الشيخ وتأليه قوله مع تصريحي بعدم عصمته؟ وبالطبع فإنّ الدكتورة لا تستطيع قراءة أفكاري ولا تعلم ما في نفسي، فعليها أن تستنتج الجواب من سلوكي الظاهري.

والجواب الوحيد الممكن هو قولها: لأنّك تأخذ دائما بقوله، ولا تأخذ بقولي.

إذن تستنتج الدكتورة من إتباعي الدّائم لأقوال الشيخ الطاهر أنني أعبده وأقدّس قوله، ولو أنني تركت العمل بقول الشيخ الطاهر وعملت بقولها لاعتبرتني ساعتها غير عابد له.

ولكن، هل يجب عليّ يا دكتورة ألفة أن أعمل بقولك؟

فأنت تصرّحين بأنّ المسائل نسبية اجتهادية، بمعنى أنّ لك اجتهادك وللشيخ الطاهر اجتهاده. وإذا كان الأمر -كما زعمت أنت نفسك- ضمن مجال النّسبي، فلماذا عليّ أن أتبع اجتهادك دون اجتهاد غيرك؟

بالطبع فإنّ الجواب عندك هو: أنّ اجتهادك هو الأصحّ، وبالطبع فإنّ الجواب عندي هو: أنّ اجتهادك هو الأصح عندك. وسنبقى في هذه الدّائرة ولا نخرج منها؛ لأنّك حكمت على كل قول بأنّه نسبي. فعليك إذن احترام هذه القاعدة التي قام عليها كتابك.

قد تقول الدكتورة: ما قصدت أن تتّبعني، وما قلت إنني أملك الحقيقة المطلقة، ولكن من حقّي أن أجتهد ويحترم قولي الاجتهادي كما هو من حقّ غيري من العلماء كالرازي والطبري وابن عاشور. الجواب في الملاحظة التالية:

٤) ملاحظة رابعة: الاجتهاد العلماني

تقول الدكتورة ألفة: "القرآن وحده هو الصالح لكل زمان ومكان أمّا قراءته البشريّة فنسبية متصّلة بانتماءات أصحابها وأطرهم التاريخية وعقدهم النفسية".[٢٤] **أقول**: الحقيقة، أنني استطعت من خلال قراءة الدكتورة للقرآن وموقفها من بعض المسائل الشرعية أن أفهم جلّ

[٢٤] ص٢٢٦

عقدها النفسية، ولكن هناك عقدة عند الدكتورة (ومن معها من التيار العلماني الحداثي) لم أستطع فهمها بعد، ألا وهي عقدة الاجتهاد.

فالدكتورة ألفة يوسف تريد الاجتهاد وتدعو إليه وتمارسه، وترى أنّ قراءتها (أي اجتهادها) كقراءة الطبري أو الرازي أو ابن عاشور.

والدكتورة ألفة يوسف قدّمت في كتابها هذا قراءة تتعلّق بمسائل الميراث والزواج والجنسية المثلية أي مارست الاجتهاد وفق تصورها.

ولكن، هل نسيت الدكتورة أنها علمانية بمعنى أنّ الدين عندها لا علاقة له بالمجتمع والدولة، وأنّه عندها – كما قالت في كتابها – "دين لا يقوم إلاّ على علاقة فرديّة بين الإنسان وخالقه"[٢٥]، فهو عندها لا ينظّم علاقة الإنسان بنفسه ولا علاقته بغيره بل ينظّم فقط علاقة الإنسان بخالقه أي هو مجرّد عبادة (من صوم وصلاة وحج). فلماذا إذن تصرّ الدكتورة العلمانية على الاجتهاد في قضايا دينية ليست متعلّقة بعلاقة فردية بين الإنسان وخالقه بل متعلّقة بالجانب الاجتماعي (أي علاقة الرجل بالمرأة ومنها الزواج والطلاق والجنس) والجانب المجتمعي (كمسألة الشذوذ الجنسي التي هي علاقة بين إنسان وإنسان وترتبط أيضا بالمنظومة القضائية)؟ ثمّ، وهذا من أعجب العجب، تؤكّد لنا الدكتورة في خاتمتها حقيقة مطلقة وهي: "القرآن وحده هو الصالح لكل زمان ومكان أمّا قراءته البشريّة فنسبية". ولكن يا دكتورة، ألا يناقض هذا الكلام علمانيتك، وعلمانية تونس ومكتسبات الحداثة؟ ألا يعني هذا الكلام أنّ الإسلام صالح ليطبّق في كل زمان ومكان، وأنّه قادر على معالجة شتى القضايا المتعلقة بالمجتمع؟

فمعنى كلام الدكتورة أنه يمكننا تطبيق النص القرآني في شتى القضايا ولكن بفهم جديد أي يمكن لتونس العلمانية أن تتحوّل إلى دولة دينية تنطلق من القرآن لتنظيم المجتمع ولكن بفهم يقوم على اجتهاد ألفة يوسف ومن لفّ لفّها. وأنا من ناحيتي أوافق الدكتورة على هذا الرأي،

---

[٢٥] ص٢٢٥

فلنجعل القرآن الذي "وحده هو الصالح لكل زمان ومكان" الحكم الذي يحكمنا ويعالج مشاكل مجتمعنا، ولكن باجتهاد غير اجتهادك؛ لأنّ "قراءته البشرية نسبية".

٥) ملاحظة خامسة: النسبية والمعروف

تقول الدكتورة: "ولعلّ الله تعالى إذ يؤكد مرات كثيرة في كتابه العزيز على المعروف أمرا وقولا إنما يحيل على مفهوم النسبية الأساسي إذ ليس المعروف إلا ما تعارف عليه الناس عليه [كذا في الكتاب] مما يختلف وفق الأزمان والأمكنة والأطر المقامية ومما يتعدّد وفق تعدّد رؤى الناس ومشاربهم. إنّ تأويل القرآن لا يمكن أن يخرج عن "المعروف" أي عن المعرفة البشرية المتحوّلة دائما والمتجددة أبدا".[٢٦]

أقول: يبدو أنّ الدكتورة لم تفكّر في كلامها وأطلقته مدفوعة بعقدتها النفسيّة أعني عقدة الاجتهاد العلماني، ولو فكّرت الدكتورة لما كتبت هذا الكلام. وإليك البيان:

١. قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ..**﴾ (الأعراف١٥٧).

لو كان المعروف كما تزعم الدكتورة "يختلف وفق الأزمان والأمكنة والأطر المقامية ومما يتعدد وفق تعدّد رؤى الناس ومشاربهم"، لما جعله الله تعالى علامة مميزة للنبي ﷺ يعرف بها عند اليهود والنصارى. فهذه الآية تثبت أنّ المعروف كلّه أو على الأقلّ بعضه غير نسبي كما تزعم الدكتورة؛ إذ جاء مُحَّد ﷺ بما يعرفه اليهود والنصارى من قرون كثيرة.

ثمّ، لو كان المعروف كما تزعم الدكتورة "يختلف وفق الأزمان والأمكنة والأطر المقامية ومما يتعدد وفق تعدّد رؤى الناس ومشاربهم"، لكان معروفنا اليوم يختلف عن المعروف الذي أمر به النبي ﷺ. فوفق فهم الدكتورة، قد جاء النبي ﷺ ليأمر بمعروف في زمنه، وعلينا نحن أن نأمر بمعروف زمننا، فما الحاجة إلى النبوّة والرّسالة يا دكتورة، إذا كان معروف النّبي ﷺ غير معروفنا؟

---

[٢٦] ص٢٢٦

٢. قال تعالى: ﴿**الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (التوبة٦٧).
وقال سبحانه: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (التوبة٧١).

وفق فهم الدكتورة للمعروف والمنكر، أنّ المنافق يدخل النار لأمره بمنكر زمنه ونهيه عن معروف زمنه، والمؤمن يدخل الجنّة لأمره بمعروف زمنه ونهيه عن منكر زمنه، ولكن بما أنّ المعروف نسبي، فقد يصبح المنكر الذي أدخل ذلك المنافق النار معروفا، ويصبح المعروف الذي أدخل ذلك المؤمن الجنّة منكرا. علينا إذن أن نسأل عن الحاجة إلى القرآن ككل، ما دام لا يضبط حتى مقاييس الجنّة والنار؟

٣. قال تعالى: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران١٠٤).

وفق فهم الدكتورة للمعروف والمنكر، فعلينا أن نأمر بمعروف زمننا بمعنى يجب علينا اليوم أن نأمر بالزنا (إذا كان عن طيب خاطر أي وفق فهم الدكتورة) والشّذوذ أو المثلية (إذا كان عن طيب خاطر أي وفق فهم الدكتورة) والرّبا (لأنه جائز قانونا) وشرب الخمر (لأنه جائز قانونا)؛ "إذ ليس المعروف إلا ما تعارف عليه الناس عليه [كذا في الكتاب] مما يختلف وفق الأزمان والأمكنة والأطر المقامية ومما يتعدد وفق تعدّد رؤى الناس ومشاربهم".

وتقول الدكتورة ألفة: "إننا نرفع صوتنا عاليا لنؤكّد أنّ القرآن وحده هو الصالح لكل زمان ومكان أمّا قراءته البشريّة فنسبية متصّلة بانتماءات أصحابها وأطرهم التاريخية وعقدهم النفسية. إننا نرفع صوتنا عاليا لنقول إنّ الطبري أو الرازي أو ابن عاشور... لا يمتلكون قراءة مثالية نهائية للقرآن وإنما هم يمثلون ذواتهم المحدودة النسبية مثلما نمثّل ذواتنا المحدودة النسبية. وهذه

النسبية البشرية هي التي تجعل باب الاجتهاد مفتوحا دائما وهي التي تجعل كل قراءة للقرآن مغامرة دائمة شوقا إلى المعنى الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله تعالى".[٢٧]

أقول:

أولا: أتحدّى الدكتورة أن تثبت أنّ أحدا من المسلمين قال: إن تفسير الطبري أو الرازي أو ابن عاشور هو التفسير المثالي النهائي للقرآن؟

يقول الشيخ الطاهر ابن عاشور (رحمه الله) في مقدمة تفسيره: "أما بعد فقد كان أكبر أمنيتي منذ أمد بعيد، تفسير الكتاب المجيد... ولكني كنت على كلفي بذلك أتجهم التّقحّم على هذا المجال، وأحجم عن الزجّ بسيّة قوسي في هذا النضال. اتّقاء ما عسى أن يعرّض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة، أو فلتات سهام الفهم وإن بلغ ساعد الذهن كمال الفتوّة... هنالك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته، واستعنت بالله تعالى واستخرته؟ وعلمت أن ما يهول من توقع كلل أو غلط، لا ينبغي أن يحول بيني وبين نسج هذا النمط، إذ بذلت الوسع من الاجتهاد، وتوخيت طرق الصواب والسداد...".[٢٨]

فالشيخ الطاهر ابن عاشور يقرّ بأنه اجتهد، ولا ينفي إمكان الخطأ في تفسيره. فمن أين إذن أتت الدكتورة بفكرة التفسير المثالي النهائي، وهل زعم أحد من النّاس أنّ التفاسير نهائية تحوي كل حقيقة ممكنة؟

ثانيا: وجهت الدكتورة ألفة القارئ ليختار بين نزعتين: نزعة توكيدية قطعية دغمائية تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة والقراءة المثالية النهائية، ونزعة نسبية لا تزعم امتلاك الحقيقة إنما تجتهد لتقدم قراءة من ضمن القراءات المتعددة الممكنة.

وبالطبع، فإن الفقه الكلاسيكي (الذي يمثله علماء أجلّاء كابن عاشور مثلا ومؤسّسة عريقة كالزّيتونة) فقه توكيدي دغمائي، وأما الفقه الحديث (العلماني الحداثي الذي تمثله الدكتورة ألفة

---

[٢٧] حيرة مسلمة، ص٢٢٦-٢٢٧

[٢٨] تفسير التحرير والتنوير، م١ ج١ ص٥-٦

وحزبها) فهو فقه نسبي يجعل "كل قراءة للقرآن مغامرة دائمة شوقا إلى المعنى الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله تعالى". وقد غاب عن الدكتورة ألفة أنّ الفقهاء لا يقولون بالنّزعة القطعية، ولا يزعمون اليقين في كل اجتهاد أو رأي أو نصّ.

يقول الإمام علاء الدين البخاري: "فإنّ الأدلة السمعية أنواع أربعة:

- قطعي الثّبوت والدّلالة كالنّصوص المتواترة.
- وقطعي الثّبوت ظنّي الدّلالة كالآيات المؤولة.
- وظنّي الثبوت قطعي الدلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها قطعي.
- وظنّي الثّبوت والدّلالة كأخبار الآحاد التي مفهومها ظنّي"[٢٩].

ومعنى هذا الكلام، أنّ النّصوص ينظر إليها من حيث ثبوتها ودلالتها. والذي يعنينا هنا هو الدلالة، وهي مقسمة إلى قسمين:

القسم الأول: قطعي الدّلالة، وهذا لا يقبل الاجتهاد فيه.

القسم الثاني: ظني الدّلالة، وهذا يقبل الاجتهاد فيه.

وأما الظنّ –كما قال الآمدي– "فعبارة عن ترجّح أحد الاحتمالين في النّفس على الآخر من غير القطع".[٣٠] وقال الشيخ الوزّاني: "إنّ الظن هو الاعتقاد الراجح، وينقسم إلى مطابق وغيره، والشكّ هو الاحتمال المساوي، والوهم هو الاحتمال المرجوح، والثلاثة منافية للعلم".[٣١]

فالعلماء يقولون إنّ الظنّ ينافي العلم بمعنى القطع واليقين، وهذا يعني أنّ المسألة الاجتهادية لا تكون عندهم من باب المثالي النهائي كما تريد الدكتورة إقناع القارئ به.

ثالثا: إذا كان الظنّ هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، أو هو "ترجّح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع"، فهذا يعني أنه نسبي أي قابل للصواب والخطأ. ولذلك لا

---

[٢٩] كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ج١ ص٨٤ دار الكتاب الإسلامي.

[٣٠] الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، ج١ ص٢٧ دار الصميعي– الرياض، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط١ سنة ٢٠٠٣م.

[٣١] حاشية الوزّاني على شرح ابن كيران لابن عاشر، ج٢ ص٢٩

نجد عالما من علماء الأمة يقول عن اجتهاده المبني على أدلّة ظنيّة إنّه صواب لا يحتمل الخطأ، بل نجد كل عالم من علماء الأمة يقول: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب. وعليه، فلا داعي لأن ترفع الدكتورة صوتها عاليا لتؤكد على مفهوم النسبية، فهو عند العلماء من المعلوم بالضرورة.

رابعا: كلام الدكتورة عن النسبية مرسل غير مقيّد، فهي لم تحدّد لنا معنى هذه النسبية ومجالاتها، ولذلك نسألها: هل تقول بنسبية القرآن كلّه (وهذا الظاهر من قولها) أم بعضه؟
فإن قالت بنسبية القرآن كلّه، فمعنى ذلك أنّ عقائد الإسلام وأركانه نسبية. فالجنّة قد تعني شيئا آخر، والشيطان قد يراد به المجاز، والصلاة قد تعني مطلق الدّعاء، والصوم قد يراد به الصمت. وهكذا، يضيع الدّين في خضمّ نسبية الدكتورة.
وأما إن قالت بنسبية بعض القرآن، فنقول لها: ما هو هذا البعض، وكيف نحدد نسبيته، ومن يحدّد ذلك؟
وهذه أسئلة لم تجب عنها الدكتورة بعد، بمعنى أنّها تتحدّث عن النسبية دون تحديد مجالها.

٦) ملاحظة سادسة: وما يعلم تأويله إلا الله

تقول الدكتورة: "وهذه النسبية البشرية هي التي تجعل باب الاجتهاد مفتوحا دائما وهي التي تجعل كل قراءة للقرآن مغامرة دائمة شوقا إلى المعنى الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله تعالى".
وعبارة (آية) "وما يعلم تأويله إلا الله" ابتدأت بها الدكتورة كتابها، وكرّرتها لتؤكد لنا فكرة من أفكارها الأساسية وهي عدم امتلاكنا لتفسير نهائي، وأنّ اجتهادات العلماء كلها نسبية، وأن المعنى الحقيقي للقرآن لا يعلمه إلا الله.
أقول:
١. قال الله تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (الجاثية١٨). والسؤال هنا: إذا كان القرآن نسبيا ولا يعلم تأويله إلا الله، فما هي

الشريعة التي أمرنا الله تعالى بإتباعها ونهانا عن إتباع غيرها؟ وكيف يأمرنا بشيء ويكلفنا به مع أنه لا يعلمه إلا هو؟

٢. قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا**﴾ (النساء١٠٥). والسؤال هنا: كيف يحكم بين الناس بالحقّ، مع أنّ الأحكام نسبية لا يعلمها إلا الله؟ ثمّ ما معنى ﴿**لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾، ألا يدلّ ذلك على أن الله سبحانه وتعالى قد أرانا من الأحكام ما نحكم به؟

٣. قال الله تعالى: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ (المائدة٤٤)، وقال: {**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (المائدة٤٥)، وقال: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (المائدة٤٧). والسؤال هنا: كيف يتبيّن الكافر والفاسق والظالم ممن لم يحكم بما أنزل الله إذا كانت الأحكام نسبية لا يعلمها إلا الله؟

٤. قال الله تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ (المائدة٤٩–٥٠). والسؤال هنا: كيف يحكم بما أنزل الله وليس بحكم الجاهليّة إذا كان لا يعلم ما أنزل إلا هو سبحانه؟

قد تقول الدكتورة: يجتهد في النسبي.

أقول: ولكنّه سبحانه قال: ﴿**وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ**﴾، فكيف نعلم الهوى ونحذر أن نفتن عن بعض ما أنزل إذا كنا لا نعلم حقيقة ما أنزل؟

إنّ المسألة يا دكتورة أبسط من أن يعقدها المرء على نفسه ويحتار فيها. فقد خلقنا الله سبحانه وتعالى وكلّفنا بإتّباع شرعه. وشرعه سبحانه يستدلّ عليه من الكتاب والسنة. والاستدلال بالكتاب والسنة هو استدلال بألفاظهما من حيث المنطوق والمفهوم وفق ما وضعه أهل اللغة أو استعملوه. فنحن حينما نقرأ قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾ (البقرة٢٢٨) نفهم تكليف الله للمطلقة بأن تتربّص ثلاثة قروء. ولكن ماذا يعني القرء؟ هل

يعني الحيض أم الطهر؟ يمكن أن يعني الحيض، ويمكن أن يعني الطهر. فالمسألة اجتهادية نسبية كما تقولين. فنحن هنا علمنا مراد الله سبحانه وتعالى من خلال خطابه أي الآية، ولكن علمنا هذا من باب الظنّ وليس اليقين، وهو سبحانه لم يطلب منا في مسائل الظنّ اليقين؛ لأن اليقين بمعنى المراد القطعي في مثل هذا قد استأثر الله بعلمه.

إذا، فالعلماء يعلمون تأويل القرآن، ولكن من العلم به ما هو قطعي الفهم، ومنه ما هو ظنّي الفهم. وظني الفهم هذا، لا يخضع لهوى الشخص، إنما يخضع لشروط علمية مقرّرة هي موضوع الملاحظة التالية.

٧) ملاحظة سابعة: حول الاجتهاد

هناك خلط في كلام الدكتورة بين مفهومين: القراءة والاجتهاد. كقولها مثلا: "وهذه النسبية البشرية هي التي تجعل باب الاجتهاد مفتوحا دائما وهي التي تجعل كل قراءة للقرآن مغامرة دائمة شوقا إلى المعنى الحقيقي الذي لا يعلمه إلا الله تعالى".[٣٢]

والحقيقة، أنّ عمل الدكتورة ألفة يصدق عليه لفظ الاجتهاد بالمعنى اللغوي أي بذل الوسع والطّاقة فيما قدّمت وكتبت، ولكن لا يصدق عليه لفظ الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي الشرعي المعتبر.

فالاجتهاد في الاصطلاح الشّرعي هو "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"[٣٣]، أو هو "بذل الفقيه ما في وسعه لتحصيل ظنّ بحكم شرعي عملي من دليل تفصيلي"[٣٤]، أو هو "استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحسّ من النّفس العجز عن المزيد فيه. فقولنا: (استفراغ الوسع) كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي، وما وراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الأصولي. وقولنا: (في طلب الظن) احتراز

---

[٣٢] حيرة مسلمة، ص٢٢٧

[٣٣] البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج٦ ص١٩٧

[٣٤] المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، للدكتور عبد الكريم النملة، ج٢ ص٢٣١٧

عن الأحكام القطعية. وقولنا: (بشيء من الأحكام الشرعية) ليخرج عنه الاجتهاد في المعقولات والمحسات وغيرها. وقولنا: (بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه) ليخرج عنه اجتهاد المقصّر في اجتهاده مع إمكان الزيادة عليه، فإنه لا يعدّ في اصطلاح الأصوليين اجتهادا معتبرا". [٣٥]

فالاجتهاد إذن هو عملية فهم للنّص، منه تنطلق وإليه تنتهي، يبذل المجتهد فيها وسعه مستخدما آلات معيّنة، ومنهجيّة مخصوصة، ليصل إلى مطلوب خبري أي يقوم باستفراغ الوسع في طلب الظنّ بحكم شرعي من دليله الشرعي. ومن هنا نفهم أنّ عملية الاجتهاد مقيّدة بثلاثة قيود:

الأوّل، يتعلّق بالشروط الموضوعية الواجب توفّرها في المجتهد ذاته الذي يمارس عملية فهم النّص واستخراج الأحكام منه. فيجب "أن يكون عالماً بمعاني الألفاظ وعوارضها من التخصيص والنسخ وأصول الفقه، ومن كتاب الله تعالى ما يتضمّن الأحكام وهي خمسمائة آية، ولا يشترط الحفظ بل العلم بمواضعها لينظرها عند الحاجة إليها، ومن السنّة بمواضع أحاديث الأحكام دون حفظها، ومواضع الإجماع والاختلاف والبراءة الأصلية وشرائط الحد والبرهان، والنحو واللغة والتصريف وأحوال الرواة، ويقلد من تقدم في ذلك". [٣٦] فهل تحقّقت هذه الشرائط في الدكتورة، وهل ظهر ما يدلّ عليها في كتابها؟ والجواب: لا؛ لأنها لم تعتمد في كتابها على أسس وقواعد وأدوات الاجتهاد الشرعي كأصول الفقه وعلم الحديث، إنما اعتمدت قواعد وأدوات أخرى كالتّحليل النفسي وغير ذلك، كما سيأتي بيانه.

الثّاني: يتعلّق بمجال الاجتهاد الذي هو الظنّيات وليس القطعيات؛ ولهذا قعّد العلماء قاعدة مفادها: "لا اجتهاد مع النّص". والمعنى "لا مساغ للاجتهاد في مورد النّص؛ لأنّ الحكم الشّرعي حاصل بالنّص، فلا حاجة لبذل الوسع في تحصيله. ولأنّ الاجتهاد ظنّي والحكم الحاصل به حاصل بظنّي، بخلاف الحاصل بالنّص فإنّه يقيني، ولا يترك اليقيني للظني". [٣٧] فهل

---

[٣٥] الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، ج٤ ص١٩٧-١٩٨

[٣٦] شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص٣٤٣

[٣٧] شرح القواعد الفقهية، لأحمد الزرقا، ص١٤٧

التزمت الدكتورة بهذا؟ والجواب: لا، لم تلتزم، بدليل اعترافها قائلة: "هذا الكتاب لا يعدو أن يكون قراءة متسائلة لآيات قرآنية يعتبرها جلّ المسلمين محكمة واضحة لا تطرح أيّ إشكال ولا تستدعي أيّ تفكير".[٣٨] ومن هنا، فإنّ عمل الدكتورة المتعلّق بمساءلة النصّ القطعي وإعادة قراءته بما يخالف مدلوله القطعي، يعدّ لاغيا، وغير معتبر من وجهة نظر اصطلاحية شرعية؛ "لأنّه لا اجتهاد مع النّص".

وهذه القاعدة مهمّة جدا؛ لأنها تحفظ الثوابت الإسلامية، وتحفظ القواعد التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي؛ فإذا فتحت الأمّة باب الاجتهاد في كل شيء أي في القطعي والظني، فإنها تفتح باب تمييع الدين وتبديله وتحريفه، فلا يبقى لها من ثابت تتميّز به وتجتمع عليه.

الثالث: يتعلّق بالغاية من الاجتهاد، وهي استنباط الأحكام الشرعيّة العملية؛ فالغاية من عمل المجتهد إعطاء أجوبة عن أسئلة، وبيان معالجات لمشاكل. فليست وظيفة المجتهد ولا الغاية من الاجتهاد طرح الأسئلة دون تقديم الأجوبة، ولا إثارة المشكلات دون تقديم الحلول، ولا نقد اجتهاد المجتهدين دون بيان الرأي الراجح البديل عن اجتهادهم. وعليه، فإنّ عمل الدكتورة لا يصدق عليه وصف الاجتهاد من هذه الجهة أيضا؛ لأنّها – كما قالت –: لا تريد "تقديم أجوبة جاهزة نهائية" وتنتمي "إلى السؤال قبل الجواب والحيرة قبل الاطمئنان...".[٣٩]

٨) ملاحظة ثامنة: حول التفسير والتأويل

هناك خلط في كلام الدكتورة بين مفهومين: مفهوم القراءة من جهة، ومفهوم التفسير والتأويل من جهة أخرى. كقولها مثلا: "شتّان بين إمكانات القرآن التفسيرية والتأويلية المنفتحة من جهة ومواقف جلّ الفقهاء والمشايخ وآرائهم المنغلقة من جهة أخرى... إنّ قراءتنا شأن قراءتهم وشأن قراءة من سيلوننا تحوي سقطات وهنات...".[٤٠]

---

[٣٨] حيرة مسلمة، ص٩

[٣٩] حيرة مسلمة، ص١١

[٤٠] ص٢٢٦

"والتفسير في الاصطلاح: عرَّفه أبو حيان بأنه: "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك"... وقال الزركشي: التفسير: "علم يُفهم به كتاب الله المنزل على نبيه مُحَمَّد ﷺ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه"... والتأويل في اللغة: مأخوذ من الأول، وهو الرجوع إلى الأصل... فتأويل الكلام في الاصطلاح له معنيان: ١- تأويل الكلام: بمعنى ما أوَّله إليه المتكلم أو ما يؤوَّل إليه الكلام ويرجع، والكلام إنما يرجع ويعود إلى حقيقته التي هي عين المقصود... ٢- تأويل الكلام: أي تفسيره وبيان معناه... والتأويل في عرف المتأخرين: هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به".[٤١]

وقيل: "التفسير: بيان معاني الألفاظ القرآنية الظاهرة. والتأويل: بيان معاني الألفاظ القرآنية الباطنة".[٤٢]

وفيما يتعلّق بالفرق بين التفسير والتأويل، فقد قال الشيخ الطاهر ابن عاشور إنّه "قد جرت عادة المفسرين بالخوض في بيان معنى التأويل، وهل هو مساو للتفسير أو أخصّ منه أو مباين؟ وجماع القول في ذلك أنّ من العلماء من جعلهما متساويين، وإلى ذلك ذهب ثعلب وابن الأعرابي وأبو عبيدة، وهو ظاهر كلام الرّاغب، ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمتشابه، ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل فيكون هنا بالمعنى الأصولي... وهذه كلّها اصطلاحات لا مشاحة فيها، إلا أنّ اللغة والآثار تشهد للقول الأول، لأنّ التأويل مصدر أوّله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة، والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراده منه المتكلم به من المعاني فساوى التفسير، على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول".[٤٣]

ومن شروط المفسّر المتأوّل:

---

[٤١] ينظر: مباحث في علوم القرآن، لمناع القطّان، ص٣١٧-٣١٨

[٤٢] عن: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، للدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي، ص٢٧

[٤٣] التحرير والتنوير، ج١ ص١٦

- "حفظ القرآن كلّه؛ لأنّ المفسّر إذا استحضر آية لا يعمل له أن يفسّرها لاحتمال أن يكون ثمّ آية أخرى ناسخة لها، أو مقيّدة، أو مخصّصة، أو مبيّنة، فلا بدّ للمفسّر من حفظ القرآن كلّه".[٤٤]
- أن يبدأ أولًا بتفسير القرآن بالقرآن، فما أُجمل منه في موضع فإنه قد فُصّل في موضع آخر، وما اختُصر منه في مكان فإنه قد بُسط في مكان آخر.
- أن يطلب التفسير من السُّنَّة فإنها شارحة للقرآن موضحة له. ومنه اشترط العلم بعلم الحديث.
- العلم بأصول الدّين (العقيدة). ومنه العلم بما يجب أو يستحيل أو يجوز في حقّ الله تعالى؛ لكي لا يصفه الواصف بوصف لا يليق بالكمال الواجب له سبحانه وتعالى ويلتزم في ذلك بما ورد به النّص.[٤٥]
- العلم باللغة العربية وفروعها من نحو وصرف وغير ذلك: فإنّ القرآن نزل بلسان عربي، ويتوقّف فهمه على شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع. ومنه العلم بعلوم البلاغة الثلاثة: المعاني، البيان، البديع.
- العلم بأصول العلوم المتصلة بالقرآن، كعلم القراءات... وعلم الأصول، وأصول التفسير خاصة مع التعمق في أبوابه التي لا يتضح المعنى ولا يستقيم المراد بدونها، كمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ونحو ذلك.[٤٦]

هذا باختصار ما ذكره العلماء من الشروط الواجب توفّرها في المفسّر، وهي تدلّ ضمنا على المنهجية الواجب انتهاجها حين التلبّس بعمل التفسير أو التأويل.

---

[٤٤] تفسير ابن عرفة، لابن عرفة، ج١ ص٢١

[٤٥] ومنه استعمال الدكتورة ألفة - ص٤١ مثلا - لعبارة "صمت الله عن..."، فإنّ النّص ورد بالسكوت وليس الصمت، كقول النّبي ﷺ «مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ...». وكان الواجب عليها تأدّبا مع الذات الإلهية التقيّد بهذا الاستعمال؛ لأنّ الصمت يستعمل فيما يقوى على النطق وفيما لا يقوى عليه، وأما السكوت فهو ترك الكلام ممن يقدر على الكلام.

[٤٦] ينظر: مباحث في علوم القرآن، ص٣٢١-٢٣ وموسوعة علوم القرآن، للدكتور عبد القادر منصور، ص١٧٩-١٨٠ فقد نقلت عنهما بتصرف.

وأمّا بالنّسبة لعمل الدكتورة ألفة يوسف، فلا يندرج ضمن التفسير أو التأويل وفق المتعارف عليه في التراث المعرفي الإسلامي، وحسب ضوابط التعاريف السالف ذكرها، وأحسب أنّها تقرّ بذلك؛ إذ قالت بكل وضوح: "إننا نعتبر أنّ القرآن قابل لتآويل أخرى سوى تلك اللسانية النصية أو التاريخية المقامية وهي التآويل الرمزية".[٤٧]

والتأويل الرمزي بحثه علماء التفسير من قبل ضمن عناوين مختلفة، كالتفسير الإشاري والباطني. وهو التفسير الذي يقوم على تقسيم القرآن إلى ظاهر وباطن، والزعم بأنّ من أراد فهمه حقّ الفهم فعليه التفكّر في باطنه من خلال إشارات ورموز تقوده إلى إدراك حقيقة المراد بآياته؛ لأنّ المقصود الحقيقي هو الباطن فقط. وقد وصل الحال ببعضهم إلى القول: "إنّ المقصود من الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والعمرة والمسجد الحرام والمشعر الحرام اشخاص معيّنون (أئمة الباطنية)، وإنّ معرفة الدّين تكمن في معرفة ذلك الشخص".[٤٨]ولا شكّ أنّ دعوة الدكتورة إلى التأويل الرمزي، مع إقرارها بالنسبية التي تعطي الحقّ لكلّ أحد في أن يتأوّل القرآن كما يشاء، ستقودنا إلى الإقرار بمشروعية التأويل الباطني والتماس العذر للباطنية أو غيرهم ممن هدم أركان الدّين وأسقط أحكامه اليقينية.

٩) ملاحظة تاسعة: حول مفهوم القراءة

مع أنّ الدكتورة قد استعملت مصطلح التأويل والتفسير، إلّا أننا نراها غالبا ما تصف عملها بالقراءة، كقولها مثلا: "إنّ قراءتنا شأن قراءتهم وشأن قراءة من سيلوننا تحوي سقطات وهنات...".[٤٩]وهو ما ينسجم مع المدرسة الفكريّة التي تنتمي إليها الدكتورة وتتلمذت فيها، وهي المسمّاة بـ"بالمدرسة التونسية للإسلاميات"، ومن مؤسّسيها وروّادها مُحَّد الشرفي وعبد المجيد الشرفي والمنصف عبد الجليل ومُحَّد الطالبي وكمال عمران وغيرهم. وفي هذا السياق يقول كمال

---

[٤٧] حيرة مسلمة، ص٢٠٣

[٤٨] عن: مناهج التفسير واتجاهاته، لمحمد علي الرضائي، ص٢٨٢

[٤٩] ص٢٢٦

عمران والباجي القمرتي: "لقد تعامل المسلمون مع النص القرآني انطلاقا من مستويين متباينين: مستوى التفسير ومستوى التأويل... آثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل إلى استعمال مصطلح القراءة...".[٥٠]

ومصطلح القراءة هو ترجمة لمصطلح (Lecture) الأجنبي؛ ولهذا لا يعتمد في فهمه على ما ورد في معاجم اللغة العربية، إنما يفهم وفق مدلوله الأجنبي عند أهله الذين اصطلحوا عليه.

وهذا المصطلح الأجنبي، بمفهومه ومعانيه ومضامينه وأدوات بحثه، مبني على ما يسمّى بنظرية التلقّي (La théorie de la reception) المؤسّسة على " فكرة تؤكّد دور القارئ الحيوي في انتاج دلالة النّص، وتعتبر أنّ قراءة الأثر المكتوب هي إعادة خلق له تتأثّر بالمكان والزمان اللذين تجري فيهما".[٥١] فالقراءة "عملية تشريع لأبواب النّص على تعدّد المعاني، فثقافة الناقد الذي يقارب النّص مصنوعة من نصوص أخرى ومن شفرات عديدة، وكلّما سمح النّص بتعدّد المعاني قلّ خضوعه لمراسم الكتابة. وهكذا أضحت القراءة نوعا من الكتابة بل اقترنت بالكتابة في حركتها ورهاناتها وصدودها أي في عصريتها".[٥٢] فنظرية التلقّي تركّز على القارئ، لا النّص وكاتبه، وتعطيه دورا فعّالا كذات واعية لتعيد انتاج النّص وتحديد مفاهيمه وفق تصوّراته الخاصّة وأدواته المعرفية. والقراءة لا تتقصّد الحقيقة؛ لأنّها "في الغالب من شأن الباحث المحقّق بمعاييره المسبقة وقوالبه الضيّقة، في حين أنّ القراءة هي من شأن الاستراتيجي الخالق الذي يهتمّ بكسر القوالب والخروج على السائد من المعايير والقواعد... المسألة تتعلّق بإنشاء علاقات مغايرة مع الحقيقة تشحن معها بمعان جديدة تجعلها أقلّ تجريدا وتعاليا ووحدانية أي أكثر تداولية وإجرائية وراهنية، من خلال فتحها على مفردات الخلق والابتكار، أو التجاوز والتركيب، أو الصرف أو التحويل، أو الإدارة والتسيير... ولذا نحن لا نقرأ لمجرّد أن نعرف، باسم مبدأ الغائب، ما هو كائن أو مخلوق، على سبيل المماهاة، أو الصدوع بالأمر، وإنما لكي نشارك أو ننخرط في لعبة

---

[٥٠] في بحث لهما عنوانه: "جدلية النص والمنهج: آيات من سورة لقمان نموذجا"، ضمن كتاب: في قراءة النصّ الديني، ص٩٣-٩٤

[٥١] معجم مصطلحات نقد الرواية، للدكتور لطيف زيتون، ص٦٢

[٥٢] السابق، ص١٣١

الخلق، عبر اختراع الأسماء أو اجتراح الدلالات، أو بهتك البداهات وكشف المحجوبات، أو بخرق الحدود واجتياز العقبات، عبورا نحو عوالم جديدة تنشأ معها علاقات مغايرة بين الأشياء، بقدر ما تنتج وقائع جديدة. وذلك هو رهان القراءة: أن يقرأ الواحد، لكي يخلق ويبتكر...".[٥٣]

وهكذا، فإنّ الدكتورة ألفة تعتمد في كتابها استراتيجية تفكيك النّص (Deconstruction) مع الطعن في شروحاته "القديمة"، وتوهين تفسيراته وتأويلاته "التقليدية"، محاولة خلق الفراغات (Les vides) لإعادة ملئها وتشكيلها وبنائها (Reconstruction) وفق مفاهيمها الخاصّة وعبر أدواتها ورموزها؛ ولهذا رأيناها تركّز على بيان اختلاف المفسّرين (من الصحابة والعلماء) وإظهار حيرتهم واضطرابهم في كثير من المسائل؛ للتّدليل على أنسنة دلالة النّص على المعاني والأحكام، وإن وقع التسليم بقدسية منطوقه، مما يمكّنها من عملية المشاركة في القراءة عملا بقاعدتها: "إنّ قراءتنا شأن قراءتهم...". كما رأيناها تكثر من استعمال لفظ "صمت القرآن" أو "صمت الله" أو "السكوت" أو "غياب الخبر" أو "غياب الحكم" أو "غياب النّص"؛ لأنّ هذا الصمت والغياب هو الفراغ الذي يجعل القرآن مفتوحا لإمكانات تفسيرية وتأويلية متعدّدة، وبعبارة أخرى فهو منطقة عمل القارئة لإعادة تركيبه وملئه بمعانيها الذاتيّة النسبيّة.

هذا منهجها ومقصدها، وسنبيّن فيما يلي بتفصيل الخطأ في قراءتها أو تفسيرها أو تأويلها أو اجتهادها...

---

[٥٣] عن: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، لعلي حرب، ص١٢-١٤

ملاحظات على مسائل الكتاب

الفصل الأوّل: الحيرة في الميراث

- الحيرة الأولى: الميراث بين الجبر الإلهي والاختيار البشري
- الحيرة الثانية: من هم الوارثون؟
- الحيرة الثالثة: للذكر حظّ الأنثيين
- الحيرة الرابعة: هل يرث الأحفاد والجدود؟
- الحيرة الخامسة: التّعصيب

الحيرة الأولى: الميراث بين الجبر الإلهي والاختيار البشري

الحيرة الأولى للدكتورة تتعلق بمسألة الوصية؛ إذ سألت: "إلى أيّ مدى يحقّ للمسلم الحيّ تقرير سبل تدبير ماله بعد وفاته؟".[٥٤]

والرأي الذي توصلت إليه الدكتورة هو: ليس بالضرورة تقسيم المال بعد الممات أي ليس بالضرورة أن يورث المال فيمكن تقسيمه في الحياة عبر الوصية. وبما أنّ الأمر بالوصية في القرآن مطلق، فيمكن للمرء أن يوصي بما يشاء لمن يشاء.

ولكن، قد يقول قائل: وماذا نفعل يا دكتورة بحديث "الثلث والثلث كثير"؟

تجيب الدكتورة: "وهذا الحديث قد يكون معبّرا عن حالة فردية مخصوصة وإلا فكيف نفسّر تعارضه مع الحديث النبوي السابق ذكره والذي يجيز حرّية الإنسان في وصيّته وفق تصريح الرازي بنفسه. إنّ الحديث السابق وهو: "ما حقّ امرئ مسلم له مال يوصي به ثمّ تمضي عليه ليلتان إلا ووصيّته مكتوبة عنده" حديث عام، أما الأحاديث الأخرى فقد قيلت في مقام أخبار فردية متفرّقة لا نعرف كيف اكتسبت البعد التشريعي الأعمّ. ثمّ إنّ هذا الحديث المذكور الذي يحدّد الوصية بثلث المال فحسب قد يكون معبّرا عن ندب دون الإلزام، وهو ندب يسند إلى أحاديث الرسول فيقبله المفسّرون حينا وينفونه أحيانا أخرى".[٥٥]

هذا رأي الدكتورة، وأمّا ردّنا عليه فكما يلي:

أولا: مقام تشريع أم مقام استشارة فردية؟

قال الله تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى** (٣) **إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى** (٤)﴾ (النجم)، وقال سبحانه: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (الحشر٧)، وقال سبحانه: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا**﴾

---

[٥٤] حيرة مسلمة، ص١٨

[٥٥] ص٢٠

(الأحزاب٣٦)، وقال سبحانه: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ (النساء٥٩).

فالرسول ﷺ بعث لبيان الشرعيات، فهو مبلّغ عن ربّ العالمين بوحي. ونحن قد أمرنا بالتأسي به وإتباعه ﷺ. ولكن من أعماله وأقواله ﷺ ما لا تعلّق له بالتّشريع العام، كاختصاصه ببعض الأحكام وكالأمور الجبلية التي جبل عليها، ومنها أيضا ما لا تعلّق له بالتّشريع ككل، كحادثة تأبير النخل. والضابط في تحديد هذه الأمور هو النّظر في القرائن والأدلة التي تستثنيها من التّشريع العام أو التّشريع ككل. ومثال ذلك: أخرج مسلم عن أنس أن النبي ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ، فَقَالَ: «**لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ**» قَالَ: فَخَرَجَ شِيصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: «**مَا لِنَخْلِكُمْ؟**» قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ**». فقد بيّن ﷺ أنه لم يبعث لبيان علم الزراعة أو علم الصناعة أو علم التجارة أو علم الطّب.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالسنة مبيّنة للكتاب. قال الله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل٤٤). وبيان السّنة للكتاب بمعنى تفصيل مجمله، وتخصيص عامّه، وتقييد مطلقه، وإلحاق فرع بأصله.

والآن لنعد إلى مسألتنا المتعلقة بالوصيّة بأكثر من الثلث.

أخرج البخاري ومسلم عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: "جاء النبي ﷺ يَعُودُنِي وَأَنَا بِمَكَّةَ، وَهُوَ يَكْرَهُ أَنْ يَمُوتَ بِالأَرْضِ الَّتِي هَاجَرَ مِنْهَا، قَالَ: «**يَرْحَمُ اللَّهُ ابْنَ عَفْرَاءَ**»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أُوصِي بِمَالِي كُلِّهِ؟ قَالَ: «**لاَ**»، قُلْتُ: فَالشَّطْرُ، قَالَ: «**لاَ**»، قُلْتُ: الثُّلُثُ، قَالَ: «**فَالثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ فِي أَيْدِيهِمْ**...».

وبناء على أصل بعث الرسول ﷺ لبيان الشرعيات، وأصل وجوب إتباعه ﷺ، وأصل بيان سنته للكتاب، نقول: إنّ هذا الحديث المحدّد لمقدار الوصية متعلّق بالتشريع العام وليس مجرّد مشورة فردية. وعليه، فعلى الدكتورة ألفة أن تثبت لنا بالدّليل أنّ هذا الحديث ورد في مقام استشاري خاص وليس في مقام التّشريع، وهو ما لم تفعله.

وأما قول الدكتورة ألفة: "وهذا الحديث قد يكون معبّرا عن حالة فردية مخصوصة وإلا فكيف نفسّر تعارضه مع الحديث النبوي السابق ذكره والذي يجيز حرّية الإنسان في وصيّته وفق تصريح الرازي بنفسه".

والجواب عليه: أنّ حديث الثلث مقيّد لمطلق الوصية. والسنّة تقيّد مطلق القرآن والسنة. فعلى الدكتورة أن تثبت بالدليل خلاف هذا، وهو ما لم تفعله.

فالأمر يا دكتورة لا يتعلّق فقط بقد يكون، إنما يتعلّق أيضا بكيف يكون ما قد يكون. فالممكن أو المحتمل لا يستدلّ به قبل أن يستدلّ له. وبعبارة أخرى، إنّ توليد المشكلات والمعضلات والاحتمالات والممكنات لا يتأتى بدون ما يجيز توليدها أي كما لا يوجد الحكم بدون دليل، لا يعدم الحكم بدون دليل.

علاوة على هذا، لو رجعت الدكتورة إلى كتب الفقه كلّها لجميع المذاهب، وبعض كتب التفسير الأخرى، لوجدت أنّ العلماء لا يستدلّون على الثلث في الوصيّة بحديث سعد فقط بل يستدلون بأحاديث أخرى كثيرة ومن طرق متعدّدة منها ما رواه ابن ماجه في سننه عن أبي هريرة عن النّبي ﷺ قال: «**إِنَّ اللَّهَ تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ، عِنْدَ وَفَاتِكُمْ، بِثُلُثِ أَمْوَالِكُمْ، زِيَادَةً لَكُمْ فِي أَعْمَالِكُمْ**».[٥٦] وهذا الحديث بمنطوقه ومفهومه يناقض فهم الدكتورة ويدّل على تشريع عام لحكم الوصيّة.

وقد تقول الدكتورة: هذا الحديث روي من طرق كلّها ضعيفة.

والجواب: هذا الحديث عمل به عامّة الفقهاء، وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني عن طرقه: "وكلّها ضعيفة، لكن قد يقوى بعضها ببعض". فهو حسن بإذن الله وفق منهج الفقهاء والمحدّثين. ثمّ إنّ المراد هنا، بغضّ النظر عن صحّة الحديث أو ضعفه، إثبات عمل العلماء بأدلة أخرى تدعم قولهم بالثلث كتشريع عام، وعدم اقتصارهم على حديث واحد كما يفهم من كلام الدكتورة التي اقتصرت في بحثها على بعض كتب التفسير ولم تراجع غيرها بل لم تراجع كتب الفقه التي هي عمدة البحث الفقهي.

---

[٥٦] بلوغ المرام من أدلة الأحكام، لابن حجر العسقلاني، تحقيق ماهر ياسين الفحل، ص٣٧٢ دار القبس- السعودية، ط١ سنة ٢٠١٤.

ثانيا: الندب والإلزام؟

تقول الدكتورة ألفة: "إنّ هذا الحديث المذكور الذي يحدّد الوصية بثلث المال فحسب قد يكون معبّرا عن ندب دون الإلزام، وهو ندب يسند إلى أحاديث الرسول فيقبله المفسّرون حينا وينفونه أحيانا أخرى".

أقول:

حينما يطلب الشارع منا الفعل أو الترك، فهو يطلبه إما على سبيل الجزم أو غير الجزم. كيف نفهم نوع الطلب؟

نفهم نوع الطلب من خلال القرائن المحيطة به المعبّرة عن الجزم أو غير الجزم أو التخيير. فالمسألة يا دكتورة، ليست عشوائية اعتباطية، تخضع لرغبة الفقيه وهواه، فيقبل الندب حينا وينفيه أحيانا أخرى. إنّ استنباط الحكم الشرعي وتحديد نوع الطلب مما يخضع لقوانين مقنّنة وقواعد مقعدّة حرّرت في علم يطلق عليه علم أصول الفقه. ولذلك، فلا يملك الفقيه أو المفسّر أن يحمل طلبا على الندب لرغبته وهواه بل يلتزم بأصول وقواعد ثابتة أصّلها وقعّدها قبل ممارسة الاجتهاد.

وفي جواب النّبي ﷺ عن سؤال سعد عن الوصية ومقدارها قرائن تدلّ على الجزم. ذلك أنّ "قوله عليه الصلاة والسلام «والثلث كثير» بعد إثبات جوازها [أي الوصية] بالثلث، بقوله الثلث بالنصب على تقدير أعط الثلث أو أوص الثلث، أو بالرفع على أنه مبتدأ محذوف الخبر: أي الثلث كاف، أو على أنه فاعل محذوف الفعل: أي يكفيك الثلث يدل على نفي الزيادة على الثلث؛ فإنّ المراد به أنّ الثلث كثير لا يجوز التجاوز عنه؛ إذ لا فائدة في ذكر قوله «والثلث كثير» بعد قوله الثلث سوى نفي جواز التجاوز عن الثلث فيحمل عليه لا محالة".[٥٧]

ثمّ إنّ النّبي ﷺ علّل ذلك بقوله: «**إِنَّكَ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدَعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ فِي أَيْدِيهِمْ**...»، فبيّن أنّ المال يتعلّق به حقّ الوارث وهو علّة حجر الزيادة على مقدار الثلث المستثنى.

---

[٥٧] ينظر فتح القدير، لابن الهمام، ج١٠ ص٤٤٧

ثالثا: حقيقة المسألة:

أنقل قول بعض أهل العلم في المسألة لنتبيّن من خلاله جملة من الأمور:

قال الدكتور الصادق الغرياني: "لا تجوز الوصية بأكثر من الثلث، لحديث سعد بن أبي وقاص قال...[الحديث] ويدل على رد ما زاد على الثلث حديث عمران بن حصين «**أَنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ سِتَّةَ مَمْلُوكِينَ لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرَهُمْ، فَدَعَا بِهِمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَجَزَّأَهُمْ أَثْلَاثًا، ثُمَّ أَقْرَعَ بَيْنَهُمْ، فَأَعْتَقَ اثْنَيْنِ، وَأَرَقَّ أَرْبَعَةً، وَقَالَ لَهُ قَوْلًا شَدِيدًا**» فأمضى له من ماله ثلثه، وردّ الباقي ميراثا".[٥٨]

وقال شمس الدين بن قدامة المقدسي الحنبلي: "وما زاد على الثلث يقف على إجازة الورثة، فإن أجازوه جاز، وإن ردوه بطل، في قول أكثر العلماء؛ لقول النبي ﷺ لسعد... وقوله عليه السلام: «**إِنَّ اللَّهَ تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ بِثُلُثِ أَمْوَالَكُمْ عِنْدَ مَماتِكُمْ**»، يدلّ على أنه لا شيء له في الزائد عليه. وحديث عمران بن حصين في المملوكين الستة... يدلّ على أنه لا يصحّ تصرّفه فيما زاد على الثلث إذا لم يجز الورثة، ويجوز بإجازتهم؛ لأن الحقّ لهم...".[٥٩]

يتبيّن معنا:

- أنّ العلماء يثبتون المسائل بأدلة شرعية وفق منهجية اجتهادية شرعية معتبرة.
- وأنّ الدكتورة لا تمتلك دليلا يعضد قولها وإنما تكتفي بـ"قد يكون".
- وأنّ الدكتورة تزعم الاجتهاد في مسائل الشرع دون إلمام بأدلة المسألة.
- وأنّ الدكتورة نقضت حكم الفقهاء بدون أن تنقض أدلتهم بدليل معتبر.
-

رابعا: جواب سؤال الدكتورة:

سألت الدكتورة: "إلى أيّ مدى يحقّ للمسلم الحيّ تقرير سبل تدبير ماله بعد وفاته؟".

أقول:

الإشكالية التي تلمّح إليها الدكتورة ألفة هي:

---

[٥٨] مدونة الفقه المالكي وأدلته، ج٤ ص٢٨٢

[٥٩] الشرح الكبير مع المقنع والإنصاف، ج١٧ ص٢٢١

إذا قسّم المال وفق نظام الميراث، فسيقسّم وفق قاعدة "للذكر مثل حظّ الأنثيين".
وإذا حدّدت الوصية بالثلث، فسيقسّم إذن ما تبقى من المال وفق نظام الميراث أي وفق قاعدة "للذكر مثل حظّ الأنثيين".
ولكن، لو قلنا: إنّ الوصية مطلقة بمعنى تعطي ما تشاء لمن تشاء، فسنتجنّب ساعتها الجبر الإلهي أي تقسيم المال وفق نظام الميراث أي وفق قاعدة "للذكر مثل حظّ الأنثيين".
والحقيقة، أنّ هذا السؤال المشكل الذي سألته الدكتورة، قد بحث قديما. ففي الفقه المالكي المعمول به عندنا من قرون يصح التفضيل بين الأولاد في العطية مع الكراهة. بمعنى يمكن لمن خشي على البنت من قاعدة "للذكر مثل حظّ الأنثيين" أن يخصّها بعطية، فقد صحّ عن أبي بكر تخصيصه لعائشة رضي الله عنها[٦٠].
وفي سؤال بالمجلة الزيتونية: "رجل ذو ثروة وله أولاد وبنت وقد أراد أن يخصص قدرا من ثروته لابنته بعد وفاته ويترك الباقي على الشياع بين جميع الأبناء... فهل يجوز له ذلك وهل يصح شرعا؟". أجاب الشيخ الطاهر ابن عاشور بقوله: "تخصيص بعض الولد بمال كثير دون بقية الأولاد قد اختلف فيه أيمة الإسلام ومشهور مذهب مالك رحمه الله أن ذلك مكروه وأنه إذا وقع صح ومضى كسائر الهبات بشروطها".[٦١]
كما يمكن أن يقسّم المال كلّه بالسوية عبر الهبة، بمعنى يمكن تقسيم المال على الأولاد في الحياة بهبة تعدل بينهم جميعا فيكون للأنثى مثل الذكر.
فلماذا الحيرة يا دكتورة؟ فهذه المسائل بحثها العلماء من قبل، واختلفت الأقوال فيها، وقد كان بالإمكان تبني أحد الآراء دون التقليل من شأن العلماء والطعن في مناهج استدلالهم.

---

[٦٠] ينظر مدونة الفقه المالكي، ج٤ ص٢٦٣-٢٦٤

[٦١] ينظر المجلة الزيتونية، م١ ج٨ ص٣٧٧-٣٧٨

الحيرة الثانية: من هم الوارثون؟

أخطاء الدكتورة: سوء الفهم

بداءة أشير إلى بعض الأخطاء التي وقعت فيها الدكتورة:

١. تقول الدكتورة ألفة: "واستنادا إلى هذه الآية [**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...**] ذهب أبو بكر الرازي إلى توريث ذوي الأرحام من العمات والأخوال وأولاد البنات الذين لا يورّثهم سواه من الفقهاء في أيّ حال من الأحوال".[٦٢]

أقول:

وضعت الدكتورة رقم ٨ على كلمة (الأحوال)، وأشارت في الهامش إلى تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيب مج٥ ج٩ ص٢٠١). والذي يفهم من هذا، أنّ الدكتورة نقلت معنى هذا الكلام عن الفخر الرازي أي نقلت معنى هذه الفقرة التي تبتدئ من قولها: (واستنادا)، وتنهي بقولها: (الأحوال).

ولكي يقف القارئ على سوء فهم الدكتورة لكلام العلماء، ننقل كلام الفخر الرازي برمّته:

قال: "المسألة الثالثة: احتج أبو بكر الرازي بهذه الآية على توريث ذوي الأرحام قال: لأن العمات والخالات والأخوال وأولاد البنات من الأقربين، فوجب دخولهم تحت قوله: ﴿**للرّجَالِ نَصيبٌ ممَّا تَرَكَ الوالدان والأقربون وَلِلنّسَاء نَصِيبٌ ممَّا تَرَكَ الوالدان والأقربون**﴾ أقصى ما في الباب أن قدر ذلك النصيب غير مذكور في هذه الآية، إلا أنا نثبت كونهم مستحقين لأصل النصيب بهذه الآية، وأما المقدار فنستفيده من سائر الدلائل.

وأجاب أصحابنا عنه من وجهين: أحدهما: أنه تعالى قال في آخر الآية {**نَصِيباً مَّفْرُوضا**} أي نصيبا مقدرا، وبالإجماع ليس لذوي الأرحام نصيب مقدر، فثبت أنهم ليسوا داخلين في هذه الآية، وثانيهما: أن هذه الآية مختصة بالأقربين، فلم قلتم إن ذوي الأرحام من الأقربين؟ وتحقيقه أنه إما أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب من شيء آخر، أو المراد منه من كان أقرب

---

[٦٢] حيرة مسلمة، ص٢١

من جميع الأشياء، والأول باطل؛ لأنه يقتضي دخول أكثر الخلق فيه، لأن كل إنسان له نسب مع غيره إما بوجه قريب أو بوجه بعيد، وهو الانتساب إلى آدم عليه السلام، ولا بد وأن يكون هو أقرب إليه من ولده، فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل، ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو أن يكون المراد من الأقربين من كان أقرب الناس إليه، وما ذاك إلا الوالدان والأولاد، فثبت أن هذا النص لا يدخل فيه ذو الأرحام، لا يقال: لو حملنا الأقربين على الوالدين لزم التكرار، لأنا نقول: الأقرب جنس يندرج تحته نوعان: الوالد والولد، فثبت أنه تعالى ذكر الوالد، ثم ذكر الأقربين، فيكون المعنى أنه ذكر النوع، ثم ذكر الجنس فلم يلزم التكرار".[٦٣]

ها قد ذكرنا كلام الفخر الرازي بأكمله، فمن أين أتت الدكتورة بقول: "الذين لا يورّثهم سواه من الفقهاء في أيّ حال من الأحوال"؟

الحقيقة، أنّ هذا الكلام من وحي خيال الدكتورة أملاه عليها سوء فهمها لكلام العلماء ومسائل الفقه، وجهلها بمذاهب أهل العلم. فالفخر الرازي لا يقول إن أبا بكر الرازي (الجصّاص) هو الوحيد الذي قال بتوريث ذوي الأرحام، ولا ينتقد كلامه هو فقط بل ينتقد مذهب الأحناف ككل الذي يقول بتوريث ذوي الأرحام ويمثّله هنا الجصّاص. وقد صرّح الفخر الرازي بعد أسطر من ردّه بانتقاده لمذهب الأحناف ككل؛ إذ قال: "ثم إن أصحاب أبي حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع... إذا عرفت هذا فنقول: هذا الذي قرّروه يقضي عليهم بأن الآية ما تناولت ذوي الأرحام...".[٦٤] فواضح إذن يا دكتورة أن الأحناف يقولون بتوريث ذوي الأرحام وهو ما غاب عنك، وأن الفخر يردّ عليهم ككل وهو ما غاب عنك أيضا. والحاصل، أنّ الدكتورة ألفة يوسف التي تزعم الاجتهاد في مسائل الفقه، تظنّ أن الجصّاص وحده من يقول بتوريث ذوي الأرحام، وتجهل أنّ توريثهم هو مذهب الأحناف والحنابلة ومذهب المتأخرين من المالكية والشافعية (كما سيأتي بيانه).

---

[٦٣] مفاتيح الغيب، ج٩ ص٢٠١-٢٠٢

[٦٤] السابق، ج٩ ص٢٠٢

٢. تقول الدكتورة ألفة: "وقد لاقى موقف أبي بكر الرازي هذا معارضة كبرى من الفخر الرازي بدعوى أن الله تعالى قال في آخر الآية: "نصيبا مفروضا" أي نصيبا مقدرا، وبالإجماع ليس لذوي الأرحام نصيب مقدّر... **والأهمّ أن إجماع الأمة لا يمكن بحال من الأحوال أن يخالف صريح النص القرآني الذي يعطي للقرابة حظا من الميراث.** فهل يعقل والنص صريح في إثبات الميراث للقرابة أن يقول بعض المفسّرين: توريث ذوي الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع بإجماع الأمة".[٦٥]

أفصّل للقارئ الكريم فهم الدكتورة ألفة للمسألة:

حسب فهمها فإنّ الله تعالى قد أعطى بصريح القرآن لذوي الأرحام الحقّ في الإرث حيث قال: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الوالدان والأقربون وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الوالدان والأقربون**﴾. وكلمة {**الأقربون**} تعمّ العمات والخالات والأخوال وأولاد البنات. وهذا الرأي لم يقله إلا الجصاص. ولكنّ "الفقهاء والمفسّرين – كما قالت الدكتورة – لم يدّخروا في مقابل ذلك أيّ جهد في اعتماد الإجماع البشري أو (بالأحرى الذكوري) واعتماد أخبار الآحاد والقراءات الشاذة حتى يغمطوا المرأة حقّها في بعض الأحيان ويحرموا من الميراث ذوي الأرحام...".[٦٦] بمعنى أنّ الفقهاء والمفسرين قد ردوا المعنى الصريح للآية للإجماع على عدم توريث ذوي الأرحام. وبعبارة أخرى، فحسب فهم الدكتورة ألفة أنّ الفخر الرازي يردّ رأي الجصّاص في توريث ذوي الأرحام الذي يفهم من الآية؛ لوجود الإجماع على عدم توريثهم. ولذلك تسألنا في حيرة: "فهل يعقل والنص صريح في إثبات الميراث للقرابة أن يقول بعض المفسّرين: توريث ذوي الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع بإجماع الأمة؟".

أقول:

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم

إنّ الفخر الرازي، وهو الفقيه الشافعي، يعلم جيّدا الخلاف في المسألة، ويعلم أنّ توريث ذوي الأرحام قال به أبو حنيفة وأحمد بن حنبل، كما نقل عن جمع من الصحابة منهم علي وعمر

---

[٦٥] حيرة مسلمة، ص٢١-٢٢

[٦٦] ص٥٧

وابن مسعود. ولذلك، لا يذكر الفخر الرازي في تفسيره الإجماع على عدم توريث ذوي الأرحام. ولكن الدكتورة ألفة يوسف أساءت فهم عبارة الفخر الرازي في موضعين:

- **الموضع الأول:** احتجّ أبو بكر الرازي بالآية ﴿**للرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الوالدان والأقربون...**﴾ على توريث ذوي الأرحام، فردّ عليه الفخر الرازي قائلا —كما سبق ذكره -: "وأجاب أصحابنا عنه من وجهين: أحدهما: أنه تعالى قال في آخر الآية {**نَصِيباً مَّفْرُوضا**} أي نصيبا مقدرا، وبالإجماع ليس لذوي الأرحام نصيب مقدر، فثبت أنهم ليسوا داخلين في هذه الآية...". ومراده من هذا الكلام ليس الاحتجاج بالإجماع على عدم توريث ذوي الأرحام أي لم يقل له خالفت في تفسيرك الإجماع على عدم التوريث لذلك يردّ قولك، بل أراد أن يثبت خطأ قوله من كلامه، فقال له: يا شيخنا الجصّاص، أنت تقول إنّ كلمة {**الأقربون**} تشمل ذوي الأرحام (العمات والخالات والأخوال وأولاد البنات)، وتقول أيضا إنّ نصيبهم غير مقدّر في الآية. ونحن نقول إنّ كلمة {**الأقربون**} لا تشمل ذوي الأرحام، ونقول أيضا إنّ نصيبهم غير مقدّر في الآية. إذا، نحن نتفق على أنّ نصيبهم غير مقدّر أي حصل إجماع بيننا على عدم تقدير النصيب المخصّص لذوي الأرحام. ولأننا نجمع ونتفق على عدم تقدير النصيب المخصّص لذوي الأرحام، مع وجود النصّ الصريح عندنا وعندكم الذي يقول إنّ النصيب مقدّر للورثة وهو قوله تعالى:{**نصيبا مفروضا**}، فعليك إذن أن تخرج ذوي الأرحام من الورثة؛ لأنّ الورثة هم فقط من قدّر نصيبهم.

فالإجماع الذي يتحدث عنه الفخر الرازي هنا، ليس الإجماع على عدم توريث ذوي الأرحام كما فهمت الدكتورة، بل هو الإجماع على عدم وجود النصيب المقدّر لذوي الأرحام. والاستدلال بالإجماع هنا من باب الردّ على المخالف بمسلّمة وقع الاتفاق عليها، وهو ما يقتضيه فن الجدل. وتفصيله كما يلي:

مسلّمة: الورثة هم من قدّر نصيبهم + مسلّمة: ليس لذوي الأرحام نصيب مقدّر = ليس ذووا الأرحام من الورثة.

- **الموضع الثاني**: تسألنا الدكتورة ألفة في حيرة: "فهل يعقل والنص صريح في إثبات الميراث للقرابة أن يقول بعض المفسّرين: توريث ذوي الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع بإجماع الأمة؟".

وحيرة الدكتورة هنا سببها سوء فهمها لكلام العلماء؛ ذلك أنّ الفخر الرازي، وهو قائل هذا القول، لا يستدلّ بالإجماع على عدم توريث ذوي الأرحام، بل ينقض قول الأحناف وفق تعريفهم للفرض. وتفصيله كما يلي:

قال الفخر الرازي: "ثم إن أصحاب أبي حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع... إذا عرفت هذا فنقول: هذا الذي قرروه يقضي عليهم بأن الآية ما تناولت ذوي الأرحام لأن توريث ذوي الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع بإجماع الأمة، فلم يكن توريثهم فرضا، والآية إنما تناولت التوريث المفروض، فلزم القطع بأن هذه الآية ما تناولت ذوي الأرحام".[67]

ومراد الفخر الرازي هو: يفرّق الأحناف -كما يعلم الجميع - بين الواجب والفرض: فالواجب عندهم ما ثبت بدليل ظني، والفرض عندهم ما ثبت بدليل قطعي. بناء عليه، فالأصل أن يكون (عند الأحناف) قوله تعالى: {**نصيبا مفروضا**} بمعنى مقطوعا به أي فريضة ثبتت بدليل قطعي. ولكن، توريث ذوي الأرحام الذي يقول به الأحناف لم يثبت بدليل قطعي أجمعت عليه الأمة بل هو مختلف فيه. فيجب إذن أن يسلّم الأحناف بأنّ هذه الآية ﴿**للرِّجَالِ نَصيبٌ مِمَّا تَرَكَ الوالدان والأقربون...**﴾ لا تدلّ قطعا على توريث ذوي الأرحام. ولأنّ الآية لا تدلّ قطعا على ذلك، بطل أن يكون توريثهم فرضا.

وكما ترى، فإنّ الفخر الرازي هنا لا يستدلّ بالإجماع لتقرير حكم عدم توريث ذوي الأرحام بل يستدلّ بالإجماع على عدم قطعية الآية في توريثهم؛ لأنّ القطعي لا يختلف فيه بل يجمع عليه. ولو فكّرت الدكتورة قليلا لأدركت أنّ الفخر الرازي مثلما ينفي الإجماع على التوريث ينفي الإجماع على عدم التوريث؛ لأنّ عدم وجود الإجماع على التوريث يعني بداهة عدم وجود

---

[67] مفاتيح الغيب، ج٩ ص٢٠٢

الإجماع على عدم التوريث. فهل يعقل يا دكتورة ألفة أن يقول الفخر الرازي الشافعي للأحناف: لا يوجد إجماع على توريث ذوي الأرحام بل اختلف الناس في ذلك، ولكن يوجد إجماع على عدم توريثهم.

٣. تقول الدكتورة ألفة: "ومن أطرف الأخبار عن تخصيص صريح القرآن وتحويله ما نقل من خلاف بين فاطمة بنت الرسول وأبي بكر الصديق إذ طلبت فاطمة الميراث فمنعوها منه بحجة أن أبا بكر استند إلى قول للرسول ﷺ هو: نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة. وهذا الحديث إن صحّ إنما هو مقول يفيد معنيين مختلفين وذلك وفق بنيته التعالقية... وإن كان الحديث متكونا من جملة واحدة على أساس أن قوله "ما تركناه صدقة" صلة لقوله "لا نورث" كان تقديره أن الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث. وحينئذ لا يفيد الحديث منع توريث الأنبياء منعا مطلقا بل إنه يفيد منع توريث ما تركوه من مالهم صدقة، أما ما عدا ذلك فيمكن أن يورث".[٦٨]

ثمّ وضعت الدكتورة رقم ١٨ على كلمة (يورث)، أي وضعت ملاحظة على كلامها الذي يبتدئ من قولها: "وحينئذ لا يفيد الحديث"، وينتهي بقولها: "فيمكن أن يورث". وقالت في هامش الصفحة: "يثبت الرازي ذلك إذ يقرّ أنه "على هذا التقدير (التأويل الثاني للحديث) لا يبقى للرسول خاصيّة في ذلك" مفاتيح الغيب مج٥ ج٩ ص٢١٨".

أقول:

أولا: وفق فهمك يا دكتورة للحديث، فإنّ الفخر الرازي لا يثبت ولا يقرّ بل يعترض عليك. وإليك البيان:

تقولين: قوله ﷺ: «**نحن مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورثُ مَا تَرَكْنَاه صَدَقَة**»، يعني أنّ النبي يورث كبقية الناس، ولكن المال الذي تركه صدقة هذا لا يورث. فيقول لك الفخر الرازي: "على هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصيّة في ذلك" أي يقول لك معترضا على قولك: كلامك يا دكتورة غير صحيح؛ لأنّ مال الصدقة عند بقية الناس أيضا لا يورث. فلا يبقى إذن للرسول خاصية، مع أنّ الحديث يثبت له من منطوقه ومفهومه خاصية ما.

---

[٦٨] حيرة مسلمة، ص٢٥

والحاصل يا دكتورة، أنك أسأت فهم قول الفخر الرازي.

ثانيا: اعلم أخي القارئ أنّ هذا الكلام الذي نسبته الدكتورة ألفة يوسف للفخر الرازي بصيغة يثبت ويقرّ، ليس كلامه بل هو حكاية لقول الشيعة.

قال الفخر الرازي: "الموضع الرابع: من تخصيصات هذه الآية ما هو مذهب أكثر المجتهدين أن الأنبياء عليهم السلام لا يورثون، والشيعة خالفوا فيه، روي أن فاطمة عليها السلام لما طلبت الميراث ومنعوها منه، احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام: «**نحن مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورثُ مَا تَرَكْنَاه صَدَقَة**» فعند هذا احتجت فاطمة عليها السلام بعموم قوله: ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِ الأنثيين**﴾ وكأنها أشارت إلى أن عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، **ثم إن الشيعة قالوا: بتقدير أن يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد إلا أنه غير جائز ههنا، وبيانه من ثلاثة أوجه:** أحدها: أنه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام ﴿**يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوب**﴾... وثانيها: أن المحتاج إلى معرفة هذه المسألة ما كان إلا فاطمة وعلي والعباس وهؤلاء كانوا من أكابر الزهاد والعلماء وأهل الدين، وأما أبو بكر فانه ما كان محتاجا إلى معرفة هذه المسألة البتة... وثالثها: يحتمل أن قوله: «**ما تركناه صدقة**» صلة لقوله: «**لا نورث**» والتقدير: أن الشيء الذي تركناه صدقة، فذلك الشيء لا يورث.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك.

قلنا [أي نحن الشيعة]: بل تبقى الخاصية لاحتمال أن الأنبياء إذا عزموا على التصدق بشيء فبمجرد العزم يخرج ذلك عن ملكهم ولا يرثه وارث عنهم، وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم.

والجواب: أن فاطمة عليها السلام رضيت بقول أبي بكر بعد هذه المناظرة، وانعقد الإجماع على صحة ما ذهب إليه أبو بكر فسقط هذا السؤال، والله أعلم".[٦٩]

وكما ترى، فالفخر الرازي يحكي هنا قول الشيعة الذي تبنته الدكتورة ألفة يوسف، وينقل حجتهم في المسألة. فجملة: "فإن قيل: فعلى هذا التقدير لا يبقى للرسول خاصية في ذلك"، تابعة لكلام الشيعة. فهو يسوق كلام الشيعة ومناقشتهم للمسألة. وليس هذا من كلام الرازي.

---

[٦٩] مفاتيح الغيب، ج٩ ص٢١٧-٢١٨

وكلامه فقط أي رأيه الذي أبطل به حجة الشيعة هو قوله: "**والجواب**: أن فاطمة عليها السلام رضيت بقول أبي بكر بعد هذه المناظرة، وانعقد الإجماع على صحة ما ذهب إليه أبو بكر فسقط هذا السؤال، والله أعلم".

والحاصل يا دكتورة، أنك أسأت فهم النّص في تفسير الفخر الرازي.

بعد أن بيّنا بعض الأخطاء التي وقعت فيها الدكتورة ألفة يوسف بسبب سوء فهمها لكلام العلماء، نناقش هنا جملة المسائل التي عرضتها ضمن بحثها "من هم الوارثون".

المسألة الأولى: توريث ذوي الأرحام

قال شمس الدين السرخسي الحنفي: "... في توريث ذوي الأرحام اختلاف بين الصحابة والتابعين والفقهاء بعدهم. فمن قال بتوريثهم من الصحابة رضوان الله عليهم علي وابن مسعود وابن عباس في أشهر الروايات عنه ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء وأبو عبيدة بن الجراح، ومن قال بأنهم لا يرثون زيد بن ثابت وابن عباس في رواية عنه، ومنهم من روى ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان، ولكن هذا غير صحيح... وأما الاختلاف بين التابعين، فمن قال بتوريثهم شريح والحسن وابن سيرين وعطاء ومجاهد، وممن قال إنهم لا يرثون سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ﷺ. وأما الفقهاء فممن قال بتوريثهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومُحَمَّد وزفر وعيسى بن أبان وأهل التنزيل رحمهم الله، وممن قال لا يرثون سفيان الثوري ومالك والشافعي. أما من نفى توريثهم استدل بآيات المواريث، فقد نص الله تعالى فيها على بيان سبب أصحاب الفرائض والعصبات ولم يذكر لذوي الأرحام شيئا وما كان ربك نسيا، وأدنى ما في الباب أن يكون توريث ذوي الأرحام زيادة على كتاب الله وذلك لا يثبت بخبر الواحد والقياس، وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ميراث العمة والخالة قال: «**نَزَلَ جِبْرِيلُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَأَخْبَرَنِي أَنْ لَا مِيرَاثَ لِلْعَمَّةِ وَالْخَالَةِ**»، وخرج رسول الله ﷺ إلى قباء يستخير الله تعالى في ميراث العمة والخالة فنزل عليه الوحي أن لا ميراث لهما. ومن قال بتوريثهم استدل بقوله تعالى ﴿**وَأُولُو الْأَرْحَامِ**

بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، معناه بعضهم أولى من بعض... وقال النبي صلى الله عليه وسلم «**اللَّهُ وَرَسُولُهُ مَوْلَى مَنْ لَا مَوْلَى لَهُ وَالْخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ**» ، وفي حديث آخر قال عليه السلام «**الْخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ يَرِثُهُ وَيَعْقِلُ عَنْهُ**»، ولما مات ثابت بن الدحداح ﷺ قال رسول الله ﷺ لقيس بن عاصم المنقري «**هَلْ تَعْرِفُونَ لَهُ فِيكُمْ شَيْئًا**»، فقال: إنه كان فينا ميتا فلا نعرف له فينا إلا ابن أخت، فجعل رسول الله ﷺ ميراثه لابن أخته أي لخاله ابن عبد الله المنذر...".[٧٠]

وقال الإمام ابن قدامة المقدسي الحنبلي: "ذوي الأرحام وهم الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب... وكان أبو عبد الله يورّثهم... روي هذا القول عن عمر وعلي وعبد الله وأبي عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء ﷺ. وبه قال شريح وعمر بن عبد العزيز وعطاء وطاوس وعلقمة ومسروق وأهل الكوفة. وكان زيد لا يورّثهم ويجعل الباقي لبيت المال. وبه قال مالك والأوزاعي والشافعي ﷺ وأبو ثور وداود وابن جرير... ولنا قول الله تعالى: ﴿**وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ** ﴾...".[٧١]

وقال الإمام النووي الشافعي: "فأصل المذهب أنه لا يورّث ذوو الأرحام ولا يردّ على أهل الفرض، بل المال لبيت المال، وأفتى المتأخرون إذا لم ينتظم أمر بيت المال بالردّ على أهل الفرض غير الزوجين ما فضل عن فروضهم بالنسبة، فإن لم يكونوا صرف إلى ذوي الأرحام".[٧٢]

وقال الشيخ الصاوي المالكي: "... ونقله ابن عرفة عن أبي عمر بن عبد البر وعن الطرطوشي وعن الباجي وعن ابن القاسم وكذا ذكره ابن يونس وابن رشد وذكر الشيخ سليمان البحيري في شرح الإرشاد عن عيون المسائل أنه حكى اتفاق شيوخ المذهب بعد المائتين على توريث ذوي الأرحام...".[٧٣]

تبيّن لنا من خلال هذه النقول، أنّ القول بتوريث ذوي الأرحام قول معتبر نصره جمع غفير من

---

[٧٠] المبسوط، ج٣٠ ص٢-٣، دار المعرفة- بيروت.

[٧١] المغني، ج٢ ص١٤٨٧-١٤٨٨، بيت الأفكار الدولية ٢٠٠٤م.

[٧٢] منهاج الطالبين مع مغني المحتاج، ج٣ ص٦-٧، دار الفكر.

[٧٣] بلغة السالك لأقرب المسالك، ج٢ ص٤٤٨، دار الفكر.

الصحابة والتابعين والعلماء والمذاهب. وتبيّن معنا أيضا أنّ المذاهب التي قالت بأصل عدم التوريث قد خالفت الأصل لسبب ما واستقرّ عملها في العصور المتأخرة على التوريث. وهذا كلّه خلاف ما ذكرته الدكتورة ألفة يوسف. ولو كلّفت الدكتورة ألفة نفسها عناء العودة إلى كتب الفقه، لأدركت خطأ قولها: "ذهب أبو بكر الرازي إلى توريث ذوي الأرحام من العمات والأخوال وأولاد البنات الذين لا يورّثهم سواه من الفقهاء في أيّ حال من الأحوال"، وبطلان زعمها: أنّ "الفقهاء والمفسّرين لم يدّخروا في مقابل ذلك أيّ جهد في اعتماد الإجماع البشري أو (بالأحرى الذكوري) واعتماد أخبار الآحاد والقراءات الشاذة حتى يغمطوا المرأة حقّها في بعض الأحيان ويحرموا من الميراث ذوي الأرحام...".

فلماذا الحيرة يا دكتورة، وقد كان بإمكانك الانتصار لرأي توريث ذوي الأرحام دون الطعن في العلماء والتشكيك في نزاهتهم؟

المسألة الثانية: توريث اليتامى والمساكين

تقول الدكتورة ألفة: "ولكن قد ندعو من الآن إلى كبت التعجب والاستغراب إذ سيتكرر تفويق الإجماع على صريح كلام الله مرات كثيرة في مسائل الميراث. فإذا جئنا إلى الآية الموالية أي الآية الثامنة من سورة النساء لوجدناها توسّع مجال الوارثين، فمن ذوي القربى إلى اليتامى إلى المساكين في حال حضورهم القسمة. يقول الله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا**﴾. وليس من الغريب وقد وجد المفسرون والفقهاء حرجا في إقرار نصيب من الميراث لذوي القربى أن يجدوا حرجا أكبر في شمول الميراث اليتامى والمساكين وهم الغرباء عن الميّت الموروث. لذلك بحثوا عن وسائل شتى لنفي هؤلاء الوارثين الممكنين... فليس من الغريب حينئذ أن يشير ابن عباس إلى تجاهل المفسّرين للآية المذكورة، وليس من الغريب أن يعدّها من ثلاث آيات من كتاب الله تركهنّ الناس ولا أرى أحدا يعمل بهنّ...".[٧٤]

---

[٧٤] حيرة مسلمة، ص٢٢-٢٤

إذن فرأي الدكتورة أن الآية تدلّ صراحة على توريث اليتامى والمساكين، ولكنّ الفقهاء تجاهلوا هذه الدلالة الصريحة للآية وفوّقوا الإجماع البشري الذكوري عليها؛ "لذلك بحثوا عن وسائل شتى لنفي هؤلاء الوارثين الممكنين"، فمنهم من قال بالنسخ، ومنهم من حملها على الوصية، ومنهم من حملها على الندب.

أقول:

أولا: بالنسبة لابن عباس، فقد ذكرت الدكتورة ألفة قوله: " ثلاث آيات من كتاب الله تركهنّ الناس ولا أرى أحدا يعمل بهنّ"، وكأنها تشير بذلك إلى أنّ ابن عباس ﷺ يقول بقولها في دلالة الآية على الميراث وأنّ الناس تركوا العمل بها. وهذا غير صحيح؛ لأنّ مذهب ابن عباس أنّ الآية تفيد الوصية. أخرج عبد الرزاق (بإسناد صحيح كما في فتح الباري لابن حجر) عن أسماء ابنة عبد الرحمن بن أبي بكر، والقاسم بن مُحَّد، أن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر قسم ميراث أبيه عبد الرحمن وعائشة حية، قال: "فلم يدع في الدار مسكينا، ولا ذا قرابة إلا أعطاه من ميراث أبيه"، قال: وتلا: ﴿**وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى**﴾ الآية، قال القاسم: "فذكرت ذلك لابن عباس فقال: "ما أصاب، ليس ذلك له، إنما ذلك للوصية، وإنما هذه الآية في الوصية، يريد الميت أن يوصي لهم".

ثانيا: قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا**﴾ (النساء٨)، اختلف العلماء في تفسيره -كما ذكرت الدكتورة -، ولم ينقل عن واحد منهم فيما أعلم أنّه حملها على الميراث؛ لذا على الدكتورة ألفة أن تثبت لنا بالدليل دلالة الآية على الميراث، وهو ما لم تفعله واكتفت بقولها: "فإذا جئنا إلى الآية الموالية أي الآية الثامنة من سورة النساء لوجدناها توسّع مجال الوارثين، فمن ذوي القربى إلى اليتامى إلى المساكين في حال حضورهم القسمة". فلا يكفي يا دكتورة ذكر الآية والتصريح بأنها صريحة، بل لا بدّ من ذكر الدليل مع وجود المعارضة. وبعبارة أخرى، إذا كان الناس — كما ذكرت الدكتورة — قد أجمعوا على عدم دلالة الآية على الميراث، فعلى الدكتورة أن تقاوم هذا الإجماع بأدلة تثبت بطلانه. وأنا لا أستدلّ على الدكتورة بالإجماع، إنما أطلب منها الأدلة على نقض هذا الإجماع.

ثالثا: قد يقول قائل: إنّ الدكتورة ألفة بيّنت دليلها في قولها: "فإذا بهؤلاء المفسّرين في سعيهم نحو تجنّب النسبية التاريخية كانت أو لغوية ينشئون تفسيرا لغويا لا يقول به أيّ معجم وإذا بهم يتمحّلون دلالة اللغة محوّلين العام اللغوي خاصا دون أيّ حجة عقلية ولا نقلية".[٧٥]

والجواب على هذا: أين العام اللغوي الذي يثبت التوريث، بل أين لفظ التوريث في الآية حتى يقال بأن دلالتها صريحة؟

ثمّ، إن قوله تعالى: ﴿**فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ**﴾، جواب شرط يفيد أنّ رزقهم مشروط بحضورهم القسمة، فإذا غابوا غاب سهمهم، كما أنّ الأمر برزقهم يفيد مطلق العطاء بدون تحديد لمقدار، وعلى هذا لو كانت التركة مئة مليون وأعطي اليتيم إذا حضر مئة مليم، فقد تحقّق العمل بالأمر، وهو ما لا تستطيع الدكتورة إنكاره. ولتبيّن لنا الدكتورة الحكمة من هذا التوريث المشروط بحضور القسمة وغير محدّد المقدار؟

المسألة الثالثة: التوارث بين الحرّ والعبد

تقول الدكتورة ألفة يوسف: "وتتواصل مشاركة المفسّرين والفقهاء لله تعالى في تحديد الورثة فإذا بهم يتفقون على أن عموم قوله تعالى "**للذكر مثل حظ الأنثيين**" مخصوص في صور أربعة: أحدها أن الحرّ والعبد لا يتوارثان... ولا يذكر هؤلاء المفسّرون نصا صريحا في منع توارث الحر والعبد...".[٧٦]

أقول:

عن أيّ عموم تتحدث الدكتورة؟

إذا كان قوله تعالى: ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾ يفيد العموم فيشمل – وفق رؤيتها هذه – التوارث بين العبد وسيّده، فسنقول ساعتها إنه يشمل كلّ إنسان، فيرث أي إنسان من أي إنسان؟!

---

[٧٥] ص٢٣

[٧٦] ص٢٤

فهل تقول الدكتورة بهذا أم أنها تخصّصه بأناس دون غيرهم؟

بالطبع، فإنّ الدكتورة تخصّص الآية بدليل قولها: "والحاصل أنّ صريح القرآن لا يحدّد من الوارثين إلا جنسهم أي الذكور والإناث، ولا يحدّد إلا نوعهم أي الأقربين من الميت في كل الأحوال، واليتامى والمساكين في حال حضورهم القسمة...".[٧٧]

وكما ترى، فالدكتورة نفسها تعترف بأنّ الآية مخصوصة. فلماذا إذن تطعن في المفسرين والفقهاء وتتهمهم بمشاركة الله تعالى في تحديد الورثة بتعطيلهم عموم الآية وتخصيصها، مع أنها هي نفسها تقول بأنّ الآية مخصوصة؟

إذا، فالآية يا دكتورة بتصريحك أنت نفسك مخصوصة. بمعنى أنّ الميراث يجب بأسباب، ويبطل لموانع. ومن الموانع التي نصّ عليها الفقهاء الرقّ. ويحقّ لسائل هنا السؤال: ما الدليل على أنّ الرقّ مانع من موانع الميراث؟

والجواب عليه: أنّ العبد المملوك لا يورث ولا يرث؛ فهو لا يورث لأنه لا مال له، فإنّه لا يملك بدليل قوله ﷺ: «**مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ، فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ**» (رواه النسائي عن عمر). وهو لا يرث؛ لأنه لو ورث انتقل ملكه إلى سيّده فيعدّ الوارث غيره أي يرث المال سيده الأجنبي عن التركة بغير سبب للميراث.

ها قد لخّصنا أدلة الفقهاء في المسألة، وهي أدلة معتبرة وفق منهجية شرعية معتبرة. والآن لنعكس السؤال: أثبتنا للدكتورة بناء على كلامها هي نفسها أنّ الآية التي استدلت بها للقول بتوريث العبد مخصوصة، فبطل الاستدلال بها مع النزاع فيها والتسليم بأنها مخصوصة، ونحن نسألها: هل لها من دليل يجيز التوارث بين الحرّ والعبد؟

المسألة الرابعة: توريث القاتل

تقول الدكتورة ألفة: "أما تحريم إرث القاتل على سبيل العمد فهو لا شكّ مستند إلى منطق عقلي مفاده أن القاتل قد يكون قتل قريبه بغية الحصول على الميراث. فها أنّ المفسرين والفقهاء يعمدون أحيانا إلى مجرّد النظر العقلي ليقرّوا أحكاما إلهية وها أنهم يجوّزون ذلك متى

---

[٧٧] ص٢٦

شاؤوا ويمنعونه متى شاؤوا".[78]

أقول:

كلام الدكتورة هذا غير صحيح، وهو يدلّ على عدم معرفتها بالفقه وعدم مراجعتها لكتب الفقهاء؛ ذلك أن عدم توريث القاتل مبني على أحاديث للنبي ﷺ. منها: «**مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَإِنَّهُ لَا يَرِثُهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَارِثٌ غَيْرُهُ**» ، ومنها: «**لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْءٌ**» ، ومنها: «**الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ**». فلتراجع الدكتورة كتب الفقه والسنة قبل الكلام في مسائل الشرع بالتحليل والتحريم.

وأمّا قول الفقهاء رحمهم الله بحرمان القاتل على سبيل العمد من الميراث؛ لأنّه قد يكون قتل قريبه بغية الحصول على الميراث، فلا يستند إلى النظر العقلي كما تزعم الدكتورة، ولا يفيد تحكيم الهوى في مسائل الشرع بل يستند إلى قواعد فقهية شرعيّة معلومة لدى العلماء، منها قاعدة: "المعاملة بنقيض المقصود الفاسد"، وقاعدة:"من استعجل الشيء قبل أوانه فإنه يعاقب بحرمانه".[79]

والمعنى: "(من استعجل الشيء) الذي وضع له سبب عام مطرد، وطلب الحصول عليه (قبل أوانه) أي قبل حلول سببه العام، ولم يستسلم إلى ذلك السبب الموضوع، بل عدل عنه وقصد تحصيل ذلك الشيء بغير ذلك السبب قبل ذلك الأوان (عوقب بحرمانه) لأنه افتأت وتجاوز، فيكون باستعجاله هذا أقدم على تحصيله بسبب محظور فيعاقب بحرمانه ثمرة عمله التي قصد تحصيلها بذلك السبب المحظور".[80]

والقواعد الفقهية التي يستدلّ بها هي عبارة عن "حكم أكثري ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه"، فهي خلاصة أدلة شرعية وأحكام فرعية كثيرة. فإذا استدل بها العالم، فكأنما استدل بالدليل الذي أنشأها. وعليه، فالعلماء يا دكتورة لا يعتمدون على مجرد النظر العقلي بل يعتمدون على أدلة وقواعد معتبرة أي على منهجية وطريقة شرعية محدّدة في استنباط الأحكام. وصدق من قال: "رمتنِي بِدائها وانسلّت".

---

[78] ص٢٤

[79] ينظر: قواعد الونشريسي، ص١٣٢-١٣٥، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

[80] ينظر: شرح القواعد الفقهية للشيخ الزّرقا، ص٤٧١، دار القلم، الطبعة الثانية١٩٨٩م.

المسألة الخامسة: توارث أهل ملتين

تقول الدكتورة ألفة: "ورغم أن منع توارث أهل ملتين يستند على ما يبدو إلى حديث للرسول ﷺ قال فيه: "**لا يتوارث أهل ملتين**" فإنّ هذا المنع يبقى أمرا مثيرا للجدل لأن الحديث المذكور ينفي أن يرث المسلم غير المسلم مثلما ينفي أن يرث غير المسلم المسلم، أما بعض المفسّرين فيحتجون بحديث آخر أخصّ من الأول روي عن معاذ أي عن شخص واحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام: "الإسلام يزيد ولا ينقص". فإذا بهذا الحديث يخرج من سياقه الذي لا نعرفه ليقحم في سياق آخر لا شكّ أنه أكثر إفادة لا للنظر العقلي بل للكسب المادي، فيعتمد حجة لتوريث المسلم من الكافر ويعتمد في الآن نفسه حجة لمنع توريث الكافر من المسلم".[٨١]

أقول:

١. تقول الدكتورة: "أما بعض المفسّرين فيحتجون بحديث آخر أخصّ من الأول روي عن معاذ أي عن شخص واحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام...". وتعني الدكتورة ببعض المفسرين الفخر الرازي؛ لهذا أشارت إلي تفسيره في الهامش.

وهنا أيضا يظهر سوء فهم الدكتورة لعبارة العلماء ونصوصهم؛ فالفخر الرازي لا يحتجّ بحديث يخصّص حديث "**لا يتوارث أهل ملتين**"، بل يحكي الخلاف في المسألة وينقل حجة المخالف. وبعبارة أخرى، فالفخر الرازي الشافعي لا يتبنى رأي من يقول بتوريث المسلم من الكافر بل ينقل الرأي فقط ويبيّن أدلته. وإليك نصّ كلامه لتقف على سوء فهم الدكتورة لعبارته:

قال: "اتفقوا على أن الكافر لا يرث من المسلم، أما المسلم فهل يرث من الكافر؟ ذهب الأكثرون إلى أنه أيضا لا يرث، وقال بعضهم: إنه يرث، قال الشعبي: قضى معاوية بذلك وكتب به إلى زياد، فأرسل ذلك زياد إلى شريح القاضي وأمره به، وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث، فلما أمره زياد بذلك كان يقضي به ويقول: هكذا قضى أمير المؤمنين. حجة الأولين عموم قوله عليه السلام: «**لا يتوارث أهل ملتين**» وحجة القول الثاني: ما روي أن

---

[٨١] حيرة مسلمة، ص٢٤-٢٥

معاذا كان باليمن فذكروا له أن يهوديا مات وترك أخا مسلما فقال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «**الإسلام يزيد ولا ينقص**» ثم أكدوا ذلك بأن قالوا إن ظاهر قوله: {**يُوصِيكُم الله في أولادكم لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِ الأنثيين**} يقتضي توريث الكافر من المسلم، والمسلم من الكافر، إلا أنا خصصناه بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يتوارث أهل ملتين**» لأن هذا الخبر أخص من تلك الآية، والخاص مقدم على العام فكذا ههنا قوله: «**الإسلام يزيد ولا ينقص**» أخص من قوله: «**لا يتوارث أهل ملتين**» فوجب تقديمه عليه، بل هذا التخصيص أولى، لأن ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الآية، والخبر الأول ليس كذلك، وأقصى ما قيل في جوابه: أن قوله: «**الإسلام يزيد ولا ينقص**» ليس نصا في واقعة الميراث، فوجب حمله على سائر الأحوال".[٨٢]

٢. تقول الدكتورة: " فإذا بهذا الحديث يخرج من سياقه الذي لا نعرفه ليقحم في سياق آخر لا شكّ أنه أكثر إفادة لا للنظر العقلي بل للكسب المادي...".

وأنا أسأل الدكتورة: كيف حكمت بأن الحديث خرج من سياقه ليقحم في سياق آخر مع أنها تقرّ بأنها لا تعرف سياقه حيث قالت: "سياقه الذي لا نعرفه"؟ أليس من الحكمة إذن أن نكل معرفته إلى أولي العلم الذين يعرفون سياقه؟

وأما مسألة توارث أهل ملتين فهي مسألة معلومة في الفقه، فمن أراد الوقوف عليها بتفصيل فعليه بكتب الفقه المعتبرة.

المسألة السادسة: ميراث الرسول ﷺ

تقول الدكتورة ألفة: "ومن أطرف الأخبار عن تخصيص صريح القرآن وتحويله ما نقل من خلاف بين فاطمة بنت الرسول وأبي بكر الصديق إذ طلبت فاطمة الميراث فمنعوها منه بحجة أن أبا بكر استند إلى قول للرسول ﷺ هو: **نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة.** وهذا الحديث إن صحّ إنما هو مقول يفيد معنيين مختلفين وذلك وفق بنيته التعالقية. فإن كان متكونا من جملتين الأولى هي: "**نحن معاشر الأنبياء لا نورث**"، والثانية هي: "**ما تركناه**

---

[٨٢] مفاتيح الغيب، ج٩ ص٢١٦

صدقة"، أقرّ الحديث منع وراثة الأنبياء وصرّح بأن ما يخلفونه بعد مماتهم ليس سوى صدقة. وإن كان الحديث متكونا من جملة واحدة على أساس أن قوله "ما تركناه صدقة" صلة لقوله "لا نورث" كان تقديره أن الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث. وحينئذ لا يفيد الحديث منع توريث الأنبياء منعا مطلقا بل إنه يفيد منع توريث ما تركوه من مالهم صدقة، أما ما عدا ذلك فيمكن أن يورث".[٨٣]

أقول:

١. تقول الدكتورة: "وهذا الحديث إن صحّ...". ونردّ عليها بكلام الجلال السيوطي (في الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة) حيث قال: "حديث «**لَا نُورِثُ مَا تَرَكْنَاه صَدَقَة**» أخرجه الشيخان عن عمر وعثمان وعلي وسعد بن أبي وقاص والعباس، ومسلم عن أبي بكر الصديق وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وأبي هريرة، وأبو داود عن عائشة، والنسائي عن طلحة، والطبراني عن حذيفة وابن عباس، فقد رواه من العشرة المشهود لهم بالجنة ثمانية".[٨٤]

فكيف تقول الدكتورة عن حديث متواتر "إن صح"؟

٢. تقول الدكتورة: "إنما هو مقول يفيد معنيين مختلفين وذلك وفق بنيته التعالقية...". ونردّ عليها بكلام الحافظ ابن حجر حيث قال: "قوله : (**ما ترك**) هو بدل من قوله "ميراثها" وفي رواية الكشميهني "**مما ترك**" وفي هذه القصة رد على من قرأ قوله "**لا يورث**" بالتحتانية أوله و"**صدقة**" بالنصب على الحال، وهي دعوى من بعض الرافضة فادعى أن الصواب في قراءة هذا الحديث هكذا، والذي توارد عليه أهل الحديث في القديم والحديث **"لا نورث"** بالنون و"**صدقة**" بالرفع، وأن الكلام جملتان و"**ما تركنا**" في موضع الرفع بالابتداء و"**صدقة**" خبره، ويؤيده وروده في بعض طرق الصحيح **"ما تركنا فهو صدقة"**. وقد احتجّ بعض المحدثين على بعض الإمامية بأن أبا بكر احتج بهذا الكلام على فاطمة رضي الله عنها فيما التمست منه من الذي خلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأراضي وهما من أفصح الفصحاء وأعلمهم بمدلولات الألفاظ، ولو كان الأمر كما يقرؤه الرافضي لم يكن فيما احتج به أبو بكر حجة ولا كان جوابه مطابقا

---

[٨٣] حيرة مسلمة، ص٢٥

[٨٤] الأزهار المتناثرة، ص٣٧

لسؤالها، وهذا واضح لمن أنصف".[85]

فورود الحديث يا دكتورة برفع "**صدقة**"، يبطل كلّ احتمال. والمعنى، إذا افترضنا أنّ الحديث يتكون "من جملة واحدة على أساس أن قوله (**ما تركناه صدقة**) صلة لقوله (**لا نورث**) كان تقديره أن الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث"، أي يكون التقدير: لا نورث الذي تركناه أو جعلناه صدقة، فيجب إذن أن تكون "**صدقة**" منصوبة (تنتصب على أنها حال أو مفعول به ثان). ولكن ورود "**صدقة**" في الحديث بالرفع، يبطل احتمال الدكتورة والشيعة من قبلها.

فتقدير الدكتورة لا يستقيم من ناحية لغوية، ولا يستقيم كذلك من ناحية المعنى أو من ناحية فقهية؛ لأنه يبطل الاختصاص المقصود من كلام النبي ﷺ. ذلك أنّ المال المجعول صدقة لا يورث مطلقا، فلا يبقى إذن للرسول ﷺ خاصية، مع أنّ المقصود من الحديث أن يثبت له وللأنبياء عليهم السلام خاصية ما.

٣. تقول الدكتورة: "ومن أطرف الأخبار عن تخصيص صريح القرآن وتحويله...".

أقول: تخصيص الكتاب بالسنة، سواء أكانت متواترة أم خبر آحاد، جائز عند علماء الأمة؛ لأنّ كلا منهما جاء به الوحي، فيكون من باب تخصيص الوحي بالوحي.

وهذه مسألة أصولية بحثها علماء الأصول. وكان على الدكتورة قبل أن تناقش المسائل الفرعية وتشكّك في الأحكام الشرعية، أن تبيّن لنا رأيها في القضايا الأصولية حتى نعرف منهج بحثها. فلا يحقّ لها أن تناقش العلماء وهي لا تقول بأصولهم وقواعدهم؛ فما فائدة النقاش في مسألة فرعية متفرعة عن أصل، إذا كانت الدكتورة لا تقول بذلك الأصل. وهل من مقتضيات المنهج العلمي الحداثي عند الدكتورة أن تهدم الأصول والقواعد التي قام عليها فهم العلماء للشرع دون أن تناقشها أو تشير على الأقلّ إلى عدم اعترافها بها؟

---

[85] فتح الباري، ج٦ ص٣٢٢

الحيرة الثالثة: للذكر حظّ الأنثيين

تقوم الحيرة الثالثة للدكتورة ألفة على ملاحظة ذكية خطيرة تتعلّق بقوله سبحانه وتعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**...﴾ (النساء١١).

وحاصل كلام الدكتورة ألفة، أنّ قاعدة: ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾، ليست قطعية ولا تصلح للاعتماد عليها في تقسيم الإرث؛ لأنّ حظّ الذكر مرتبط بحظّ الأنثيين، وحظّ الأنثيين سكت عنه القرآن فهو غير معلوم. فإذا سكت القرآن عن حظّ الأنثيين، فمعناه أنه سكت عن حظّ الذكر. وإذا سكت القرآن عن حظّ الذكر والأنثيين، فمعناه أنّ الآية لا تصلح كقاعدة يعتمد عليها في تقسيم الإرث. وبعبارة الدكتورة: "سكوت الله عن حظّ الأنثيين، وهو في الآن نفسه سكوت عن حظ الذكر، فتحا ضمنيا للاجتهاد في مسألة المواريث التي لا تعدو أن تكون شأن كلّ التشريعات وكلّ القوانين متّصلة اتصالا وثيقا بسياقها التاريخي".[٨٦]

وقبل البدء في نقض نظرية الدكتورة ألفة، أشير إلى بعض المغالطات في كلامها:

المغالطة الأولى: تقول الدكتورة ألفة: "فقد اعتمد بعضهم تأويلا غريبا للغة جعل الاثنين يلحقان بالثلاث لأنّهما أكثر من واحدة، وعندئذ يجوز التساؤل لماذا لا يلحق الاثنان بالأربعة أو حتى بالخمسة، أليس الأربعة والخمسة أكثر من الواحدة؟ ثمّ إنّ هؤلاء لا يقتصرون على تجاوز قواعد اللغة العربية التي تميّز بين المثنى والجمع...".[٨٧]

أقول:

أولا: "جعل الاثنين يلحقان بالثلاث لأنهما أكثر من واحدة"، ذكره الشيخ الطاهر ابن عاشور — الذي وصفته الدكتورة نفسها بقولها: "اللغوي المتبحّر"[٨٨] — عن الجمهور وسكت عنه. وقد نصّ على هذا جمع من علماء اللغة كالزجّاج الذي قال في تفسيره: "وهذا أيضا في العربية كذا

[٨٦] حيرة مسلمة، ص٣١

[٨٧] ص٢٨

[٨٨] ص٣٢

قياسه لأن منزلة الاثنين من الثلاث كمنزلة الثلاث من الأربع، فالاثنان جمع كما أنّ الثلاث جمع...".[89] فهل خالف هؤلاء العلماء قواعد اللغة العربية كما قالت الدكتورة؟

والجواب: لا، لم يخالف هؤلاء العلماء قواعد اللغة بل إنّ الزجّاج النحوي يجعل هذا الشاذّ في نظر الدكتورة، من قواعد اللغة. وبالطبع ستقول لنا الدكتورة مستهزئة بنا: قواعد اللغة تميّز بين المثنّى والجمع، فكيف يا هذا جعلت المثنى كالجمع؟

والجواب من وجوه:

أوّلها: قال السيوطي: "الأصل في كلام العرب دلالة كل لفظ على ما وضع له، فيدل المفرد على المفرد، والمثنى على المثنى، والجمع على الجمع، وقد يخرج عن هذا الأصل وذلك قسمان: مسموع ومقيس...".[90] وقال الشيخ مصطفى الغلاييني: "قد تجعل العرب الجمع مكان المثنى، إذا كان الشيئان كل واحد منهما متصلا بصاحبه، تقول: (ما أحسن رؤوسهما)، ومنه قوله تعالى: {**فاقطعوا أيديهما**}... وبعض العرب يجعل الجمع مكان المثنى مطلقا، وعليه قولهم: (ضع رحالهما)".[91] والمعنى يا دكتورة، أنّ عدم التمييز بين المثنى والجمع وارد من حيث اللغة في حالات، وعند بعض العرب مطلقا، فلا يوصف من قال به: بأنّه "تجاوز قواعد اللغة العربية التي تميّز بين المثنى والجمع". فكان عليك الانتباه إلى هذا التفصيل، وليس ردّه مطلقا مع تجهيل القائل به.

ثانيها: قال الأستاذ عباس حسن: "وقد يكون المراد عند اللغويين من الاسم المجموع اثنين؛ لأنّ الجمع في اصطلاحهم يطلق على الاثنين، كما يطلق على ما زاد على الاثنين، ويؤيد هذا شواهد كثيرة فصيحة، في مقدمتها القرآن...".[92] والمعنى أنّ التمييز بين المثنى والجمع مسألة خاضعة للاصطلاح اقتضتها الدواعي الإعرابية عند النحاة، وأمّا عند اللغويين فلا يوجد عندهم

---

[89] معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزجّاج، ج٢ ص١٩

[90] همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للجلال السيوطي، ج١ ص١٦٦

[91] جامع الدروس العربية، للشيخ مصطفى الغلاييني، ج٢ ص١٤

[92] النحو الوافي، للأستاذ عباس حسن، ج١ ص١١٩ (في الهامش).

إلا المفرد والجمع. ولهذا قال السبكي: "لا نعرف خلافا في إطلاق اسم الجمع على الاثنين، ولكن هل ذلك بالمجاز أو بالحقيقة؟".[٩٣]

ثالثها: "جعل الاثنين يلحقان بالثلاث لأنّهما أكثر من واحدة"، مسألة متعلّقة بالمعنى وليس بالمبنى. فمن المعلوم أن العرب تستعمل في كلامها صيغا للمثنى وأخرى للجمع، وهو مما لا يخفى على علمائنا، ولكن من حيث الحكم الشرعي في بعض المسائل: هل يلحق حكم المثنى بالمفرد أم بالجمع. ومثال ذلك: عندنا صلاة المنفرد التي يصليها واحد فقط، وعندنا صلاة الجماعة التي يصليها ثلاثة فأكثر، وعندنا صلاة الاثنين التي يصليها اثنان فقط. فهل نلحق صلاة الاثنين بصلاة المنفرد أم بصلاة الجماعة؟ وكذا مسألتنا هنا: فالشارع قد نصّ على نصيب البنت الواحدة فقال: ﴿**وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**﴾، ونصّ على نصيب البنات إن كنّ ثلاثا فصاعدا فقال: ﴿**فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**﴾، ولكنّه لم ينصّ على قدر ميراث البنتين، فهل نلحقهما بالواحدة أم بالثلاث، أي هل لهما حكم الواحدة أم حكم الثلاث؟ قال علماؤنا: لهما حكم الجمع؛ لأنّ الاثنين جمع. قال أبو البقاء الكفوي: "الجمع في اللغة ضمّ الشيء إلى الشيء، وذلك حاصل في الاثنين بلا نزاع..."، وقال: "وأدنى الجمع لغة يتصوّر في الاثنين لأنّ فيه جمع واحد مع واحد".[٩٤]
وعليه، فمن "جعل الاثنين يلحقان بالثلاث لأنّهما أكثر من واحدة" لم يتجاوز "قواعد اللغة العربية التي تميّز بين المثنى والجمع" -كما تقول الدكتورة- بل عمل بالقواعد وأعملها في فهم النصّ. وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة قريبا بإذن الله تعالى.

ثانيا: تقول الدكتورة ألفة: "فقد اعتمد بعضهم تأويلا غريبا للغة جعل الاثنين يلحقان بالثلاث لأنّهما أكثر من واحدة، وعندئذ يجوز التساؤل لماذا لا يلحق الاثنان بالأربعة أو حتى بالخمسة، أليس الأربعة والخمسة أكثر من الواحدة؟".

---

[٩٣] رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للتاج السبكي، ج٣ ص٩٧
[٩٤] الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص٣٣٢ وص٣٣٧

أقول: يبدو أن الدكتورة ألفة لم تفهم المسألة، ولم تفكر في كلامها، وما أكثر ما يسبق قلمها عقلها في هذا الكتاب.

يا دكتورة، من "جعل الاثنين يلحقان بالثلاث لأنّهما أكثر من واحدة"، فهو يقول لك: "يلحق الاثنان بالأربعة أو حتى بالخمسة"؛ لأنّ نصيب البنتين عنده، كنصيب البنات الثلاث أو الأربع أو الخمس أو أكثر.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ الآية تقول: ﴿**فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**﴾، وأقل ما يحتمله معنى {**نساء فوق اثنتين**}، أنهنّ ثلاث، فأقلّ الجمع الذي يشمله الحكم وحدّدته الآية هو "الثلاثة"، وأمّا أكثره فغير محدّد مع شمول الحكم له، فإذا ألحقت حكم البنتين بحكم الثلاث وهو أقل الجمع، فقد ألحقت ضمنا حكمهما بحكم ما زاد عن الثلاث؛ لأنّ الآية لم تفرّق في الحكم بين أقلّ الجمع وأكثره.

المغالطة الثانية: تقول الدكتورة ألفة: "ثمّ إنّ هؤلاء لا يقتصرون على تجاوز قواعد اللغة العربية التي تميّز بين المثنى والجمع، بل يتحدّون صريح النّص القرآني الذي لا يكتفي باستعمال الجمع أي كلمة "نساء" بل يتجاوز ذلك إلى الإقرار المباشر بأنّهنّ "نساء فوق اثنتين".[٩٥]

أقول:

تحاول الدكتورة ألفة التأثير على القارئ باستعمال عبارات تهوّل بها الأمر، كقولها: "يتحدّون صريح النّص القرآني". وكلمة "التحدّي" كلمة خطيرة؛ لأنّها تشعر بمعنى قصد التحريف وتعمّد المخالفة مع وضوح الدلالة. وفي هذا من الطعن في عدالة العلماء ونزاهتهم وموضوعيتهم في البحث التشريعي ما لا يخفى على عاقل. وستقف قريبا بإذن الله تعالى على حقيقة الأمر، وسترى كيف تعامل جمهور أهل العلم مع هذه الآية تعاملا علميا راقيا يدلّ على صدق نيتهم وعمق تفكيرهم.

---

[٩٥] حيرة مسلمة، ص٢٨

المغالطة الثالثة: تقول الدكتورة ألفة: "هكذا نرى كيف يسمح المفسّرون والفقهاء لأنفسهم بتمحّل صريح للآية متعسّفين على اللغوي والتاريخي، وهكذا يتضح أنهم لا يجدون حرجا في مخالفة خيار الله تعالى أن يسكت عن حظّ الأنثيين. أليس كلّ ما يفعله الله تعالى مستندا إلى حكمة؟ وأليس القرآن كلام الله تعالى تجلّيا من تجلّيات هذه الحكمة؟ فلماذا لا نتعامل مع سكوت الله عزّ وجلّ عن حظ الأنثيين باعتباره حكمة من حكمه...".[٩٦]

أقول:

تكثر الدكتورة ألفة من استعمال عبارة "سكوت" الله عزّ وجلّ أو القرآن، وغايتها أن تقنعنا بأن القرآن لا يحوي كلّ المعالجات والأحكام المتعلّقة بأعمال الناس وقضاياهم. لذلك نقول لها: قال الله تعالى: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل٨٩)، وقال: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ (المائدة٣). فالشريعة الإسلامية قد أحاطت بجميع أفعال الإنسان إحاطة تامة شاملة كاملة، ولم تهمل شيئا من أفعاله؛ فهي إمّا أن تنصب له دليلا بنصّ صريح من الكتاب والسنة، وإمّا أن تضع أمارة فيهما ترشد المكلّف إلى الحكم الذي يريده. ولا يمكن شرعا أن يوجد للإنسان مسألة ليس لها دليل أو أمارة تدل على حكمها، وذلك لعموم قوله: ﴿**تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾، وللنصّ الصريح بأن الله عزّ وجلّ قد أكمل هذا الدّين. فمن زعم أن بعض المسائل خالية من الحكم الشرعي، بمعنى أن الشريعة قد أهملتها فلم تنصب دليلا نصيا عليها أو تضع أمارة تدلّ عليها، فإنّه بزعمه هذا قد زعم أنّ الدّين ناقص.

إنّ القرآن يخاطبنا بألفاظ عربية لها دلالات معيّنة، تفهم من منطوق اللفظ أو مفهومه. فإذا قال سبحانه وتعالى: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا**﴾ (الإسراء٢٣)، فهمنا من منطوق اللفظ أنّه يحرم أن يقول المرء لوالديه "أف". فالقرآن قد نصّ على حكم التأفف، ولكنّه وفق فهم الدكتورة قد سكت عن حكم الضرب. والصحيح، أنّ القرآن لم

---

[٩٦] ص٣٠

يسكت عن حكم الضرب، بل بيّن الحكم من خلال مفهوم اللفظ وليس منطوقه؛ إذ يلزم من تحريم التأفف تحريم ما هو أشد منه أذى وهو الضرب. فقد استفدنا الحكم من مفهوم الموافقة.
والحاصل، أنّ الشرع لا يسكت عن شيء بمعنى عدم بيان حكمه وإهماله، بل بيّن لنا كلّ شيء مما يلزمنا. وسترى قريبا بإذن الله أنّ الشارع لم يسكت عن حكم البنتين كما زعمت الدكتورة.

المغالطة الرابعة: تقول الدكتورة ألفة: "فلماذا لا نتعامل مع سكوت الله عزّ وجلّ عن حظ الأنثيين باعتباره حكمة من حكمه نحاول تأويلها واعين بأنّه ما يعلم تأويلها إلا الله ومقتنعين بأننا لا نملك القول الفصل، ولكن في الآن نفسه مقرّين بأن الله عزّ وجلّ لا يمكن أن يصمت عن حظّ الأنثيين عبثا أو اعتباطا. أليس في ذلك دعوة إلى إعمال النظر والفكر والتأمل... ولماذا لا يكون سكوت الله عن حظّ الأنثيين، وهو في الآن نفسه سكوت عن حظّ الذكر، فتحا ضمنيا للاجتهاد في مسألة المواريث...".[٩٧]

أقول:

يكشف لنا هذا الكلام عن مدى تناقض الدكتورة ألفة، وإليك البيان:

أولا: تقول لنا الدكتورة: "فلماذا لا نتعامل مع سكوت الله عزّ وجلّ عن حظ الأنثيين باعتباره حكمة من حكمه نحاول تأويلها واعين بأنّه ما يعلم تأويلها إلا الله ومقتنعين بأننا لا نملك القول الفصل...". ولكن إذا كانت الدكتورة لا تمتلك القول الفصل – كما تزعم –، فلماذا جزمت وأكّدت لنا بصيغة قاطعة في أكثر من موضع بأنّ العلماء يخالفون النصّ الصريح، وأنهم "لا يقتصرون على تجاوز قواعد اللغة العربية التي تميّز بين المثنى والجمع، بل يتحدّون صريح النّص القرآني"، وأنّهم يسمحون "لأنفسهم بتمحّل صريح للآية متعسّفين على اللغوي والتاريخي"، وأنهم "لا يجدون حرجا في مخالفة خيار الله تعالى أن يسكت عن حظّ الأنثيين"، أليست هذه عبارات من يجزم بخطأ المخالف أي من يزعم امتلاك القول الفصل؟ وهل يفهم من كلامها هذا "النسبية" أم "الحتمية"؟

---

[٩٧] ص٣٠-٣١

ثانيا: تقول لنا الدكتورة: "ولكن في الآن نفسه مقرّين بأن الله عزّ وجلّ لا يمكن أن يصمت عن حظّ الأنثيين عبثا أو اعتباطا. أليس في ذلك دعوة إلى إعمال النظر والفكر والتأمل...".

هذه الدعوة إلى إعمال النظر والفكر والتأمل، هل هي لك وحدك يا دكتورة أم للجميع؟ فالظاهر أنّ هذه الدعوة لك وحدك؛ لأننا لاحظنا في كتابك أنّ من تجرأ على الاجتهاد من العلماء ولبّى دعوة إعمال النظر، قوبل من طرفك بالاستهزاء والتحقير والطعن في عدالته.

يا دكتورة، إذا كان سكوت القرآن عن بيان حظّ البنتين من الميراث دعوة للاجتهاد، فلماذا تستهزئين باجتهاد غيرك من العلماء؟ فهل إذا اجتهد مجتهد وخالف كلامك نصفه بأنه "يتحدّى صريح القرآن"، وبأنه "يتمحّل صريح الآية"، وبأنه "يضمر إمكان تحريف القرآن حفاظا على مصالحه"؟ فهل فتح باب الاجتهاد عند الدكتورة معناه فتح باب الطعن والاستهزاء برأي المخالف؟

المغالطة الخامسة: تقول الدكتورة ألفة: "ثمّ إنّ هؤلاء لا يقتصرون على تجاوز قواعد اللغة العربية التي تميّز بين المثنى والجمع، بل يتحدّون صريح النّص القرآني الذي لا يكتفي باستعمال الجمع أي كلمة "نساء" بل يتجاوز ذلك إلى الإقرار المباشر بأنّهنّ "نساء فوق اثنتين". ومن هذا المنظور أكّد ابن عباس: الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا... واحتجّ عليه بأنّه تعالى قال: "**فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك**" وكلمة "إن" في اللغة للاشتراط وذلك يدلّ على أنّ أخذ الثلثين مشروط بكونهنّ ثلاثا فصاعدا، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين. وخلافا لهذا الموقف المنطقي المستند إلى ظاهر النّص نجد....".[٩٨]

أقول:

قد يظنّ قارئ أنّ الدكتورة ألفة تنتصر لقول ابن عبّاس ﷺ، وأنّه لا ضير في مخالفتها لعلماء الأمة ما دامت تستند في فهمها للنص على فهم لصحابي جليل. والحقيقة، أنّ الدكتورة ألفة لا تهتمّ كثيرا بموافقتها لصحابي أو مخالفتها له، والذي يهمّها ويعنيها هو إيجاد ثغرة في النص

[٩٨] حيرة مسلمة، ص٢٨

وإبطال فهم الجمهور له. لذلك فهي تنتقي من كلام العلماء ما يخدم غرضها، ولو كانت معنية حقّا بكلام ابن عباس ﷺ، لما ذكرت عنه ما ذكرت؛ لأنّه باطل لا يليق بصحابي مثله وصف بأنه ترجمان القرآن. وإليك البيان:

نقلت الدكتورة ألفة قول ابن عباس عن الرازي، ولكن لاحظ أنّها لم تنقله كلّه وحذفت منه جملة قصيرة. فانظر الفرق:

- نقل الدكتورة: "الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا... واحتجّ عليه بأنّه تعالى قال: {**فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك**} وكلمة "إن" في اللغة للاشتراط وذلك يدلّ على أنّ أخذ الثلثين مشروط بكونهنّ ثلاثا فصاعدا، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين".
- كلام الرازي: "الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا. **وأما فرض البنتين فهو النصف**، واحتجّ عليه بأنّه تعالى قال: {**فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك**} وكلمة "إن" في اللغة للاشتراط وذلك يدلّ على أنّ أخذ الثلثين مشروط بكونهنّ ثلاثا فصاعدا، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين".[٩٩]

إذا، فقد خيّرت الدكتورة ألفة عدم نقل جملة: "**وأما فرض البنتين فهو النصف**". فلماذا حذفت الدكتورة هذه الجملة القصيرة المعبّرة عن رأي ابن عباس ﷺ في مسألة ميراث البنتين؟

والجواب هو: أنّ الدكتورة ألفة قد قرأت ردّ الرازي المفحم لهذا الكلام مباشرة بعد نقله، حيث قال رحمه الله: "هذا الكلام لازم على ابن عباس، لأنه تعالى قال: {**وإن كانت واحدة فلها النصف**} فجعل حصول النصف مشروطا بكونها واحدة، وذلك ينفي حصول النصف نصيبا للبنتين، فثبت أن هذا الكلام إن صح فهو يبطل قوله".[١٠٠]

والمعنى:

- روي عن ابن عباس قوله: الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا بدليل قوله تعالى: {**فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك**} وكلمة "إن" في اللغة للاشتراط وذلك

---

[٩٩] مفاتيح الغيب، للرازي، ج٠٩ ص٢١٢

[١٠٠] المصدر السابق

يدلّ على أنّ أخذ الثلثين مشروط بكونهنّ ثلاثا فصاعدا، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين.

- وروي عنه أيضا قوله: فريضة البنتين النصف. قال الشوكاني: "فذهب الجمهور إلى أن لهما إذا انفردتا عن البنين الثلثين. وذهب ابن عباس إلى أن فريضتهما النصف".[١٠١] وقال الجصّاص: "ولم يخالف في ذلك أحد إلا شيئا روي عن ابن عباس أنه جعل للبنتين النصف كنصيب الواحدة".[١٠٢] وقال الشيخ الطاهر ابن عاشور: "وردّ القرطبي دعوى الإجماع بأنّ ابن عباس صحّ عنه أنه أعطى البنتين النصف".[١٠٣]

ووفق هذه الرواية، فإنّ ابن عباس ﵄ ينقض كلامه بكلامه؛ لأنّ الله تعالى قال: ﴿**وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**﴾، و"إن" هنا للشرط. فيكون مفهوم الآية أنّه إذا انتفى الشرط الذي هو كون البنت واحدة انتفى المشروط الذي هو "لها النصف".

وبناء عليه، فقد نص جمع من أهل العلم على عدم صحة رواية مخالفة ابن عباس للجمهور. قال ابن عبد البر (في الاستذكار): "... وما أعلم في هذا خلافا بين علماء المسلمين إلا رواية شاذة لم تصحّ عن ابن عباس أنه قال: للاثنتين النصف، كما للبنت الواحدة حتى تكون البنات أكثر من اثنتين، فيكون لهن الثلثان. وهذه رواية منكرة عند أهل العلم قاطبة، كلهم ينكرونها، ويدفعها ما رواه ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس أنّه جعل للبنتين الثلثين".[١٠٤]

وقال خليل (في التوضيح): "وروي عن ابن عباس ﵄ أنّ لهما النصف، وتمسك بمفهوم الشرط في قوله تعالى: (**فوق اثنتين**). بعض المحدثين: وهي رواية ضعيفة، والصحيح مثل قول الجمهور".[١٠٥]

---

[١٠١] فتح القدير، ج١ ص٤٣١

[١٠٢] أحكام القرآن، ج٣ ص٩

[١٠٣] التحرير والتنوير، م٣ ج٤ ص٢٥٨

[١٠٤] الاستذكار، لابن عبد البر، ج١٥ ص٣٨٩-٣٩٠

[١٠٥] التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، لخليل بن إسحاق، ج٨ ص٥٨١

و"قال الألوسي في تفسيره ما نصه: وفي شرح الينبوع نقلا عن الشريف شمس الدين الأرموني أنه قال في شرح فرائض الوسيط: صح رجوع ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فصار إجماعا".[١٠٦]

وأما تصحيح القرطبي رحمه الله للنقل عن ابن عباس فبناء على ما اشتهر من ذكر لقوله في كتب الفقه والتفسير بدون تحقيق، أو لعلّه لم يقف على رجوعه عن قوله – إن كان قد قال به –. ومع ذلك، فالصحيح عنه ما ذكرناه لما بيّناه من حجج.

وبعد هذا البيان، قد يقول قائل: بغض النظر عن صحة الرواية أو عدم صحتها، فالدكتورة ألفة نقلت كلاما عن ابن عباس ذكره الرازي؛ فهي لم تنسب إليه شيئا من خيالها بل اعتمدت على الرازي. ثمّ إنّ ما ذكر من إفادة "إن" للشرط لا غبار عليه من ناحية لغوية، فلماذا كلّ هذا التفصيل والتدقيق في قول ابن عباس؟

والجواب من وجوه:

أولها: أنّ الدكتورة ألفة تعرف جيّدا ماذا تفعل وتكتب. فقد كان بإمكانها أن تتجاهل النقل عن ابن عباس مع ما علمته من نقد العلماء لقوله، فتقول لنا بكل بساطة: إنّ "إن" في قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**﴾ أداة شرط. لكنّها تعمّدت إدراج اسم ابن عباس في بحثها، لتثبت لنا خطأ العلماء وتجاوزهم لقواعد اللغة العربية وظاهر النص، بدليل قول صحابي وصف بأنه ترجمان القرآن. ولكي لا يغترّ بعض القرّاء بمثل هذا، وجب سدّ هذه الذريعة ببيان الحجج الناقضة لمستندها.

ثانيها: أنّ الدكتورة ألفة استشهدت بقول ابن عباس واعتمدته واصفة إيّاه بـ" الموقف المنطقي المستند إلى ظاهر النّص". وبما أنّ الدكتورة قد اعتمدت هذا الرأي، فقد كان عليها أن تبحث في صحته؛ لأنّ النزاهة العلمية تقتضي عدم الاستشهاد والاستدلال بقول غير صحيح أو يشكّ في صحته. لذا بيّنا لها عدم دقتها العلمية.

[١٠٦] نقلا عن أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين الشنقيطي، ج١ ص٣٦٦

ثالثها: تقول الدكتورة: "فقد اعتمد بعضهم تأويلا غريبا للغة جعل الاثنين يلحقان بالثلاث لأنّهما أكثر من واحدة... ثمّ إنّ هؤلاء لا يقتصرون على تجاوز قواعد اللغة العربية التي تميّز بين المثنى والجمع... ومن هذا المنظور أكّد ابن عباس...". ولاحظ هنا: أن الدكتورة قالت: "اعتمد بعضهم تأويلا غريبا للغة..."، لذلك ذكرت ابن عباس كمخالف لهم باعتباره الوحيد الذي يمتلك "الموقف المنطقي المستند إلى ظاهر النّص". ولكن الحقيقة أنّ ابن عباس ﵁ قد اعتمد هو نفسه – بناء على رواية شاذة – "تأويلا غريبا للغة"؛ إذ قال – كما ذكرنا سابقا –: "**فرض البنتين هو النصف**" أي جعل الاثنين يلحقان بالواحدة. وبما أنّ الدكتورة تعلم أن اللغة تميّز بين المثنى والجمع، فهي تعلم أيضا أنّ اللغة تميّز بين المفرد والمثنّى. فماذا فعلت الدكتورة؟ نقلت عن الرازي نصف قول ابن عباس، وحذفت نصفه الآخر. لماذا فعلت الدكتورة هذا؟

الجواب هو: يبدو أنّ الدكتورة وجدت نفسها في موقف محرج؛ لأنّها لم تستوعب معنى أن يتفق أهل العلم من المسلمين (سنة وشيعة وأباضية...) على "جعل الاثنين يلحقان بالثلاث لأنّهما أكثر من واحدة"، مع قناعتها بأنّهم يعتمدون "تأويلا غريبا للغة... التي تميّز بين المثنى والجمع". فإن هي نقضت قولهم بدون سند من عالم معتبر، سيقال لها ساعتها: لا نترك إجماع أهل الفقه والتفسير واللغة، ونعمل بقول امرأة لا ندري مبلغ علمها بكتاب الله (عزّ وجلّ) وسنة نبيه (ﷺ) ولغة العرب. فاحتاجت إذن لسند معتبر، ففتّشت إلى أن عثرت على حكاية خلاف ابن عبّاس. فلمّا وجدتها، اصطدمت بقوله: "**فرض البنتين هو النصف**" أي جعل الاثنين يلحقان بالواحدة، وهذا لا يخدمها لأنه تأويل غريب؛ فقامت بكل بساطة بحذف تأويله الغريب، وأخذت من قوله ما يحقّق غرضها.

المغالطة السادسة: تقول الدكتورة ألفة: "وخلافا لهذا الموقف المنطقي المستند إلى ظاهر النّص، نجد الرازي، لقلقه من صمت القرآن عن تحديد حظّ الأنثيين من الميراث، يحمل نصيب البنتين على نصيب الأختين انطلاقا من آية أخرى... فتجده يقول: "لما كان نصيب الأختين الثلثين كان البنتان أولى بذلك لأنهما أقرب على الميت من الأختين". ولا نفهم كيف لم يفطن الرازي

إلى أنه في حال الإقرار جدلا أن البنتين أقرب من الأختين فإنه يجوز التساؤل: لماذا يكون نصيب البنتين وهما الأقرب من الميّت على قدر نصيب الأختين، ولماذا لا يكون أكثر؟".[١٠٧]

أقول:

أولا: قول الدكتورة: " نجد الرازي، لقلقه من صمت القرآن...". وهذه عبارة من عبارات كثيرة شبيهة بها استعملتها الدكتورة لمناقشة المسائل الفقهية بأسلوب هتشكوكي يكشف لنا عن نزعتها الإسقاطية التكاملية؛ إذ تبرّر لنفسها حيرتها بنسبة القلق إلى الغير.

قال الفخر الرازي: "الخامس: أنه تعالى ذكر في هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن، ولم يذكر حكم الثنتين، وقال في شرح ميراث الأخوات: {**إن امرؤ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ**} {**فَإِن كَانَتَا اثنتين فَلَهُمَا الثلثان مِمَّا تَرَكَ**} [النساء: ١٧٦] فههنا ذكر ميراث الأخت الواحدة والأختين ولم يذكر ميراث الأخوات الكثيرة، فصار كل واحدة من هاتين الآيتين مجملا من وجه ومبينا من وجه، فنقول: لما كان نصيب الأختين الثلثين كانت البنتان أولى بذلك، لأنهما أقرب إلى الميت من الأختين، ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب أن لا يزداد نصيب الأخوات الكثيرة على ذلك، لأن البنت لما كانت أشد اتصالا بالميت امتنع جعل الأضعف زائدا على الأقوى، فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب، فالوجوه الثلاثة الأول مستنبطة من الآية، والرابع مأخوذ من السنة، والخامس من القياس الجلي".[١٠٨]

فأين رأت الدكتورة قلق الرازي، وما هي العبارة التي استعملها الرازي ليعبّر من خلالها عن هذا القلق؟ ألا ترى ثقة الرازي بنفسه وفهمه وحجته وهو يناقش المسألة ويبرز تفاصيلها. ثمّ لاحظ قوله في نهاية البحث: "فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب، فالوجوه الثلاثة الأول مستنبطة من الآية، والرابع مأخوذ من السنة، والخامس من القياس الجلي". فهل يشعر بالقلق من اعتمد على خمسة أدلة لإثبات قوله؟

---

[١٠٧] حيرة مسلمة، ص٢٨-٢٩

[١٠٨] مفاتيح الغيب، للرازي، ج٩ ص٢١٣

ثانيا: تقول الدكتورة ألفة: "ولا نفهم كيف لم يفطن الرازي إلى أنه في حال الإقرار جدلا أن البنتين أقرب من الأختين فإنه يجوز التساؤل: لماذا يكون نصيب البنتين وهما الأقرب من الميّت على قدر نصيب الأختين، ولماذا لا يكون أكثر؟". ويبدو أن الدكتورة قد نسيت منطلق البحث.

منطلق البحث يا دكتورة هو قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ**﴾. وهذا يفيد أنّ الثلثين هو نصيب البنات الثلاث فصاعدا –كما جزمت أنت بذلك أيضا–، فإذا أعطينا للبنتين أكثر من نصيب الأختين – كما اقترحت–، فسيكون ساعتها نصيب البنتين أكثر من نصيب البنات الثلاث فصاعدا المنصوص عليه في الآية. وإذا كنت أنت ترفضين التسوية بين المثنى والجمع، فكيف تقترحين هنا زيادة نصيب المثنى على الجمع**!؟**

المغالطة السابعة: تقول الدكتورة ألفة: "ولا نستغرب أن يعمد الطبري، وجامع بيانه نموذج للتفسير بالمأثور، إلى تحديد فريضة البنتين الاثنتين "بالسنة المنقولة نقل الوراثة التي لا يجوز فيها الشك". وهو يستند إلى حديث يقول إن امرأة سعد بن الربيع جاءت إلى الرسول ﷺ فقالت له: إن سعدا هلك وترك بنتين وأخاه، فعمد أخوه فقبض ما ترك سعد، وإنما تنكح النساء على أموالهن. فلم يجبها في مجلسها ذلك. ثم جاءت فقالت: يا رسول الله ابنتا سعد، فقال رسول الله ﷺ: ادع لي أخاه، فجاء فقال ادفع إلى ابنتيه الثلثين وإلى امرأته الثمن ولك ما بقي. على أنّ لهذا الحديث رواية أخرى مختلفة في الشخصيات مما قد يعدّ ثانويا ومختلفة في عدد البنات مما هو مفيد أيما إفادة. وتقول هذه الرواية إنّ أوس بن ثابت الأنصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة، فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما: سويد وعرجفة [كذا في الكتاب والصواب: عرفجة] وأخذا ماله. فجاءت امرأة أوس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة وذكرت أن الوصيين ما دفعا إليهما [كذا في الكتاب وهو خطأ، والصواب: إلي] شيئا، وما دفعا إلى بناته شيئا من المال، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ارجعي إلى بيتك حتى أنظر ما يحدث الله في أمرك. فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم آية: (للرجال نصيب مما ترك الولدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الولدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا).

إنّ الحديثين "الصحيحين" يختلفان في عدد البنات، فالمروي الأول يجعلهما اثنتين والمروي الثاني يجعلهما ثلاثا، وانطلاقا من هذا الاختلاف لا نرى سنة منقولة نقل الوراثة "لا يجوز فيها الشك" ولا نجد توفيقا بين هذه السنة "القاطعة" التي يقرّ بها الطبري وما يؤكده ابن عاشور من أنّ حديث امرأة سعد بن الربيع لا يصلح للفصل في تحديد نصيب البنتين لأن في روايته اختلافا هل ترك بنتين أو ثلاثا".[١٠٩]

أقول:

أولا: تقول الدكتورة: "إنّ الحديثين "الصحيحين" يختلفان في عدد البنات...". مع أنّها وضعت الكلمة بين ظفرين سخرية، إلّا أنّها حكمت على الحديثين بالصحة. ومما لا يخفى على مهتمّ بالعلوم الشرعية أنّ لفظ "الصحيح" من مصطلحات علم الحديث، ويدلّ على معنى معيّن هو: "ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة".[١١٠]

وسؤالنا هو: كيف حكمت الدكتورة على الحديثين بالصحة؟

فقد نقلت الدكتورة الحديث الأول أي حديث امرأة سعد ابن الربيع عن تفسير التحرير والتنوير للشيخ الطاهر ابن عاشور، ونقلت الحديث الثاني أي حديث امرأة أوس بن ثابت الأنصاري عن مفاتيح الغيب للرازي. ويمكن لنا أن نقول: إنّ تصحيح الدكتورة للحديث الأول مبني على الثقة بمصدره؛ إذ ذكر الشيخ الطاهر مصدره فقال: "وروى الترمذي وأبو داود وابن ماجه عن جابر..."[١١١]، أو يمكن لنا أن نقول: إنّ تصحيح الحديث الأول مبني على تصحيح بعض العلماء له ممن وقفت الدكتورة على قولهم ورجعت إلى كتبهم كابن العربي والقرطبي. ولكن من أين للدكتورة تصحيح حديث امرأة أوس بن ثابت الأنصاري؟ فالفخر الرازي الذي نقلت عنه الدكتورة، ذكر الحديث فقال: "في سبب نزول هذه الآية قال ابن عباس: إنّ أوس بن ثابت الأنصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة..."[١١٢]، فلم يبيّن مصدره أو سنده أو حكمه.

---

[١٠٩] حيرة مسلمة، ص٢٩-٣٠

[١١٠] تيسير مصطلح الحديث، للدكتور محمود الطحان، ص٣٤

[١١١] التحرير والتنوير، م٣ ج٤ ص٢٦٥

[١١٢] مفاتيح الغيب، ج٩ ص٢٠١

فمن حقّنا إذن أن نسأل الدكتورة: كيف حكمت بصحة هذا الحديث؟

قد يقال: لعل الدكتورة قد وقفت على سند الحديث أو على كلام من صحّحه من العلماء في مصدر آخر غير تفسير الرازي؟

والجواب هو: أنّ الرواية التي اختارتها الدكتورة أي رواية **أوس الذي توفي وترك ثلاث بنات،** رواها الفخر الرازي والقرطبي والزمخشري وكلّهم بغير سند. فلتبيّن لنا الدكتورة ألفة أين وقفت على سند للرواية وكيف حكمت بصحتها أي باتصال سندها بنقل العدل الضابط عن مثله من غير شذوذ ولا علة؟

ثانيا: لننظر في الحديث كما جاء في كتب التفسير التي اعتمدت عليها الدكتورة:

- عند الفخر الرازي (والقرطبي والزمخشري): توفي أوس بن ثابت عن ثلاث بنات.
- عند الشيخ الطاهر ابن عاشور: توفي أوس بن ثابت عن بنتين[١١٣].

فما هي المقاييس العلمية التي اعتمدتها الدكتورة لترجيح رواية الثلاث بنات على رواية البنتين؟ وكيف تجزم الدكتورة بصحة هذا الحديث وتعارض به حديث امرأة سعد مع علمها بالاختلاف في عدد البنات فيه؟

والرأي عندي، أنّ الدكتورة لم تعتمد أي مقياس سوى رغبتها في إبراز التعارض والتناقض بين مرويات الحديث.

ولاحظ، أنّ الدكتورة قد نقلت حديث امرأة سعد عن الشيخ الطاهر، ولم تنقل عنه حديث امرأة أوس؛ لأنه ذكر وفاته عن بنتين وليس عن ثلاث كما تشتهي الدكتورة، لذلك نقلت عن الرازي. وهذا يريك كيف تقف الدكتورة على إشكالات في بعض الكتب تحتاج منها التوقف والتحقيق وعدم نقلها، إلا أنها تمرّ عليها وتنتقي من الكتب ما يخدم غرضها، وتقدّمها للقارئ وكأنها قطعيات عند المفسرين لا تحتاج إلى نظر.

ثالثا: تقول الدكتورة: "إنّ الحديثين "الصحيحين" يختلفان في عدد البنات، فالمروي الأول يجعلهما اثنتين والمروي الثاني يجعلهما ثلاثا، وانطلاقا من هذا الاختلاف لا نرى سنة منقولة

---

[١١٣] ينظر: التحرير والتنوير، م٣ ج٤ ص٢٤٩

نقل الوراثة "لا يجوز فيها الشك" ولا نجد توفيقا بين هذه السنة "القاطعة" التي يقرّ بها الطبري وما يؤكده ابن عاشور من أنّ حديث امرأة سعد بن الربيع لا يصلح للفصل في تحديد نصيب البنتين لأن في روايته اختلافا هل ترك بنتين أو ثلاثا".

والجواب على هذا من وجهين:

أولهما: أنّ حديث أوس بن ثابت الأنصاري ذكرته الدكتورة ألفة – تبعا لجمع من المفسرين – في بيان سبب نزول قوله تعالى: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا**﴾ (النساء٧). وأما حديث سعد ابن الربيع فقد ذكره المفسرون — وأكّدت الدكتورة هذا — في بيان سبب نزول قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ...**﴾ . وبما أنّ الدكتورة قد حكمت بصحة الحديثين فقد كان عليها أن تعمل بهما محاولة التوفيق بينهما، فتقول مثلا: حديث أوس تعلّق بآية مجملة تقرّ حقّ المرأة في الميراث، وأمّا حديث سعد فتعلّق بآية مفصّلة تبيّن نصيب المرأة من الميراث. وبهذا يندفع الإشكال ويمكن التوفيق بين حديثين حكمت الدكتورة عليهما من تلقاء نفسها بالصحّة.

قد يقول قائل: كيف هذا، وقد ذكر بعض المفسرين قصة امرأة أوس في بيان سبب نزول قوله تعالى: {**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ...**﴾ ؟ وكيف يتأتى ساعتها التوفيق؟

والجواب هو: أنّ هذا الاعتراض لا يدلّ على خلل في كلامنا بل يدلّ على خلل ونقص في كلام الدكتورة وبحثها؛ لأننا نعتمد هنا أسلوب "من فمك أدينك". فالدكتورة ألفة تتحمّل مسؤولية كلامها وبحثها، ونحن نناقشها بناء على الحجج التي أوردتها في كتابها وفق منهجية علمية مقررة لدى العلماء. وقد كان بإمكان الدكتورة أن تقول هذا الكلام، إلاّ أنها قد اختارت رواية لقصة أوس واعتمدتها لتبرز التناقض بين السنة، ولتردّ على قول الفقهاء، فعليها أن تتحمّل تبعات اختيارها غير الموفق ونتيجة عدم دقتها في بحثها.

ثانيهما: أن الدكتورة ألفة خدعت بكلام الشيخ الطاهر رحمه الله حيث قال: "أما حديث امرأة سعد ابن الربيع المتقدم فلا يصلح للفصل في هذا الخلاف، لأن في روايته اختلافا هل ترك بنتين أو ثلاثا".[١١٤] فالشيخ الطاهر لم يهتمّ بالمسألة من جهة الأثر لأنه حسمها من جهة النظر. ولهذا كان كلام الشيخ رحمه الله غير دقيق. ويدلّ على هذا أن الشيخ الطاهر ذكر الاختلاف في حديث سعد ابن الربيع، هل ترك بنتين أو ثلاثا، والصواب هو عدم وجود اختلاف فيه. فقد روى الحديث الترمذي وأبو داود وابن ماجه وأحمد والحاكم والدارقطني والبيهقي وأبو يعلى وغيرهم، وكلّهم يذكر أنّ امرأة سعد ذكرت للنبي ﷺ أن سعدا مات وترك ابنتين. فمن أين فهم الشيخ الطاهر رحمه الله الاختلاف في عدد البنات في الحديث؟

قد يقال: ذكر الشيخ في أسباب نزول قوله تعالى: ﴿**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ**...﴾ ما يلي: "روى الواحدي في أسباب النزول، والطبري عن عكرمة، وأحدهما يزيد على الآخر ما حاصله: إنّ أوس بن ثابت الأنصاري توفي وترك امرأة يقال لها أم كُجَّة فجاءت رسول الله ﷺ فقالت: إنّ زوجي قُتِل معك يوم أُحد وهاتان بنتاه وقد استوفى عمّهما مالهما فما ترى يا رسول الله؟ فوالله ما تنكحان أبدا إلاّ ولهما مال. فقال رسول الله ﷺ: يقضي الله في ذلك. فنزلت سورة النساء وفيها: {**يوصيكم الله في أولادكم**}. قال جابر بن عبد الله: فقال رسول الله «**ادع لي المرأة وصاحبَها**» فقال لعمهما «**أعطهما الثلثين وأعط أمّهما الثمن وما بقي فلك**». ويروى: أنّ ابني عمّه سويد وعرفطة، وروى أنّهما قتادة وعرفجة، وروي أنّ النبي ﷺ لما دعا العمّ أو ابني العمّ قال، أو قالا له: يا رسول الله لا نعطي من لا يركب فرسا ولا يحمل كلا ولا ينكي عدوّا. فقال: **انصرف أو انصرفا، حتّى أنظر ما يحدث الله فيهنّ**. فنزلت آية {**للرجال نصيب**} الآية. وروي أنّه لما نزلت هاته الآية أرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلى وليّ البنتين فقال: **لا تفرّق من مال أبيهما شيئا فإنّ الله قد جعل لهنّ نصيبا**".[١١٥] وعليه، لعل الشيخ الطاهر قد نظر إلى الحديثين كحديث واحد، فعدّ الحديث متعلقا أساسا

---

[١١٤] التحرير والتنوير، م٣ ج٤ ص٢٥٨

[١١٥] التحرير والتنوير، م٣ ج٤ ص٢٤٩

بـ"أمّ كحة" وبناتها مع الاختلاف في شخصياته. وكما نعلم فقد اختلفت الروايات في عدد بنات "أم كحّة".

والجواب على هذا هو أنّ كلام الشيخ الطاهر هنا محلّ نظر لما فيه من إشكالات، وإليك البيان:

١. قال الشيخ الطاهر: "روى الواحدي في أسباب النزول..."، ولكنّه لم يذكر رواية الواحدي[١١٦].
٢. قال الشيخ الطاهر: "والطبري عن عكرمة..."، ولكنّه لم يذكر رواية الطبري[١١٧].
٣. قال الشيخ الطاهر: ""روى الواحدي في أسباب النزول، والطبري عن عكرمة... فنزلت سورة النساء وفيها: {**يوصيكم الله في أولادكم**}. وهذا أمر عجيب؛ لأنّ الشيخ هنا يبحث في سبب نزول قوله تعالى: {**للرجال نصيب**...} أي الآية السابعة من سورة النساء، فلماذا يذكر لنا سبب نزول آية أخرى.
٤. قال الشيخ الطاهر: "روى الواحدي في أسباب النزول، والطبري عن عكرمة... فنزلت سورة النساء وفيها: {**يوصيكم الله في أولادكم**}". وهذا أمر عجيب؛ لأنّ الرواية التي يشير إليها الشيخ الطاهر ذكرها الواحدي والطبري في تفسير قوله تعالى: {**للرجال نصيب**...} وليس {**يوصيكم الله في أولادكم**}.
٥. قال الشيخ الطاهر: "روى الواحدي في أسباب النزول، والطبري عن عكرمة، وأحدهما يزيد على الآخر ما حاصله: إنّ أوس بن ثابت الأنصاري توفي وترك امرأة يقال لها أم كحّة فجاءت رسول الله ﷺ فقالت: إنّ زوجي قُتِل معك يوم أُحد **وهاتان بنتاه**...". وهذا أمر عجيب؛ لأنّ رواية الواحدي تقول: "إن أوس بن ثابت الأنصاري توفي وترك امرأة يقال لها أم كجة (يروى بالجيم والحاء) **وثلاث بنات** له

[١١٦] ينظر: أسباب النزول، للواحدي، ص٢٧٨

[١١٧] ينظر: تفسير الطبري، ج٧ ص٥٩٨

منها..."، ورواية الطبري تقول: "توفي زوجي وتركني **وابنته**...". فانظر مدى الاختلاف!

٦. قال الشيخ الطاهر: "قال جابر بن عبد الله: فقال رسول الله: **ادع لي المرأة وصاحبَها. فقال لعمهما: أعطهما الثلثين وأعط أمّهما الثمن وما بقي فلَك**". وهذه الرواية أخذها الشيخ من أسباب نزول الواحدي. ولكنّ الواحدي لم يذكرها تابعة لقصة أوس بن ثابت، إنما ذكرها ضمن قصة سعد ابن الربيع، ولم يذكرها أيضا ضمن بيان أسباب نزول قوله تعالى: {**للرجال نصيب**...} بل ضمن بيان أسباب نزول قوله تعالى {**يوصيكم الله في أولادكم**}.[118]

والحاصل، فإنّ كلام الشيخ الطاهر رحمه الله في هذه المسألة فيه إشكالات كثيرة تدلّ على عدم عنايته بتحقيق مرويات سبب النزول؛ لأنه –كما ذكرنا– حسم المسألة من حيث النظر فلم يرد تحمّل مشقة التحقيق في الأثر.

والآن، قد يقول قائل: ما علاقة كل هذا بقول الدكتورة الذي هو محل بحثنا: "ولا نجد توفيقا بين هذه السنة "القاطعة" التي يقرّ بها الطبري وما يؤكده ابن عاشور من أنّ حديث امرأة سعد بن الربيع لا يصلح للفصل في تحديد نصيب البنتين لأن في روايته اختلافا هل ترك بنتين أو ثلاثا".

والجواب هو: أن الدكتورة ألفة قد بنت ردّها للسنة المبيّنة لحكم ميراث البنتين على إثبات التناقض في المرويات، وبنت تأكيد هذا التناقض على كلام الشيخ الطاهر أي تأكيده على أنّ الحديث "لا يصلح للفصل في تحديد نصيب البنتين"، فأثبتنا لها عدم دقة كلام الشيخ هنا، فلا يعتمد تأكيده. وإذا بطل الاعتماد على كلام الشيخ لعدم دقته، بطل مستند الدكتورة أيضا لعدم دقته.

ومن العيب – يا دكتورة، – على المحقّق أن يستدل بكلام عالم ليثبت رأيه مع علمه بعدم دقته، ومن العيب أيضا أن يستدل محقّق بكلام عالم ليثبت رأيه مع عدم تحقيقه.

---

[118] ينظر: أسباب النزول، للواحدي، ص٢٧٨-٢٨٠

ونلخّص ما مرّ فنقول:

أولا: حكمت الدكتورة على الحديثين بالصحة، وحكمت بعدم إمكان التوفيق بينهما، فأثبتنا لها إمكان التوفيق وفق الروايات التي اعتمدتها هي وصحّحتها. **ثانيا**: أكّدت الدكتورة الاختلاف في متن الحديث بناء على تأكيد الشيخ الطاهر، فأثبتنا لها عدم دقة هذا الكلام من خلال بيان عدم اعتناء الشيخ بالأثر الذي أنتج عدم الدقة في الحكم عليه.

إذا، نقضنا منطق الدكتورة وأسس بحثها في المسألة.

بقي أن نقول للدكتورة ألفة يوسف: قولك: "إنّ الحديثين "الصحيحين" يختلفان في عدد البنات، فالمروي الأول يجعلهما اثنتين والمروي الثاني يجعلهما ثلاثا..."، باطل. وإليك البيان:

حديث أوس بن ثابت الأنصاري الذي توفي عن ثلاث بنات وامرأة، أصله ما أخرجه الواقدي عن الكلبي في تفسيره عن أبي صالح عن ابن عباس. وله رواية أخرى رواها أبو الشيخ في تفسيره من طريق عبد الله ابن الأجلح الكندي عن الكلبي عن أبن صالح عن أبي عباس[١١٩]. قال الدكتور ماهر ياسين الفحل: "الحديث موضوع... والكلبي: هو مُحَمَّد بن السائب الكلبي، كذّاب. قال لسفيان الثوري: (كل ما حدثتك عن أبي صالح عن ابن عباس فهو كذب). وأبو صالح باذان أو باذام مولى أم هانئ، ضعيف، ولم يلق ابن عباس".[١٢٠] وقال الشيخ مُحَمَّد حسين الذهبي: "تاسعها [أي أشهر الطرق عن ابن عباس]: طريق مُحَمَّد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، وهذه أوهى الطرق".[١٢١]

فلم يبق يا دكتورة إلا حديث امرأة سعد ابن الربيع الذي يثبت أن الثلثين نصيب البنتين، وهو حجة عليك بدلالة تصحيحك له.

المغالطة الثامنة: تقول الدكتورة ألفة: "فلماذا لا نتعامل مع سكوت الله عزّ وجلّ عن حظ الأنثيين باعتباره حكمة من حكمه... أليس في ذلك دعوة إلى إعمال النظر والفكر والتأمل؟

---

[١١٩] ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة وبذيله الاستيعاب، لابن حجر، ج١ ص١٢٨ وج١٣ ص٢٧١

[١٢٠] هامش أسباب النزول للواحدي، ص٢٧٨

[١٢١] التفسير والمفسرون، ج١ ص٨٦-٨٧

ألم يقرّر ابن العربي: "أن الله سبحانه وتعالى لو كان مبيّنا حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعا، ولكنّه ساق الأمر مساق الإشكال لتتبيّن درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين"... ولماذا لا يكون سكوت الله عن حظّ الأنثيين، وهو في الآن نفسه سكوت عن حظّ الذكر، فتحا ضمنيا للاجتهاد في مسألة المواريث التي لا تعدو أن تكون شأن كلّ التشريعات وكلّ القوانين متّصلة اتّصالا وثيقا بسياقها التاريخي".[١٢٢]

أقول:

أولا: عليك أيها القارئ الكريم، ألاّ تغترّ بزجّ اسم ابن العربي رحمه الله في هذه المسألة، فتقول: كلام ابن العربي ووصفه للمسألة بأنها "معضلة عظيمة" مما يدلّ على أنّه يشارك الدكتورة ألفة حيرتها، فقد قال ذلك في مسائل كثيرة ولم يقصد "الحيرة" إنما قصد بيان صعوبة المسألة واحتياجها لعمق التفكير.

والآن، أنقل إليك كلام ابن العربي كاملا كما ورد في كتابه، لتقف على المعنى المفقود الذي ضيّعه نقل الدكتورة ألفة:

- كلام ابن العربي: "الجواب: أن الله سبحانه وتعالى لو كان مبيّنا حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعا، ولكنّه ساق الأمر مساق الإشكال؛ لتتبيّن درجة العالمين، وترتفع منزلة المجتهدين **في أي المرتبتين في إلحاق البنتين أحقّ؟** وإلحاقهما بما فوق الاثنتين أولى من ستة أوجه...".[١٢٣]
- نقل الدكتورة ألفة: "يقرّر ابن العربي: (أن الله سبحانه وتعالى لو كان مبيّنا حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعا، ولكنّه ساق الأمر مساق الإشكال لتتبيّن درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين)".

وهنا أيضا، نجد الدكتورة ألفة تحذف من كلام العلماء ما لا يتمّ مقصودهم إلا به. فقد حذفت الدكتورة ألفة قول ابن العربي: "**في أي المرتبتين في إلحاق البنتين أحقّ؟**". وهذا يعني أن ابن العربي لا يزعم أن المسألة اجتهادية مطلقا، بل يحصر الاجتهاد فيها في قولين هما: إلحاق البنتين

---

[١٢٢] حيرة مسلمة، ص٣٠-٣١

[١٢٣] أحكام القرآن، لابن العربي، ج١ ص٤٣٦-٤٣٧

بالواحدة أو بما فوق الاثنتين. فلماذا حذفت الدكتورة ألفة من قول ابن العربي ونقلت بعضه فقط؟

والجواب هو: أن الدكتورة ألفة تريد أن تثبت لنا أنّ المسألة اجتهادية، وأنها معضلة حيّرت العلماء، فوجدت في كلام ابن العربي الفقيه المالكي المعروف ما يخدم غرضها، ولكنها اصطدمت بحصره للمسألة في قولين ترى ضعفهما، فعمدت إلى حذف الكلام الذي لا يخدم غرضها. فإذا قرأ قارئ كتاب الدكتورة ورأى استشهادها بكلام ابن العربي وثق في كلامها وقال بكل براءة: وماذا فعلت الدكتورة ألفة حتى ترمى بالابتداع والتحريف، فابن العربي – وهو من هو – احتار في المسألة، وابن العربي – وهو من هو – يقول إن المسألة معضلة عظيمة، وهي اجتهادية، فعلينا إذن أن نعذر الدكتورة وأن نفتح لها مجال الاجتهاد. وهكذا يقع التلبيس على القرّاء.

اعلم، أنّ ابن العربي لم يقصد أن الآية مشكلة إلى درجة يمتنع معها فهم الحكم، ولم يقصد الحيرة التي تنتج التشكيك في النص، إنما قصد بيان مدى صعوبة هذه المسألة؛ لأنّ المعضلة هي المسألة الصعبة التي تحتاج إلى عقلية اجتهادية مبدعة. ومع إقراره بصعوبة المسألة إلا أنّه لم يتوقف فيها بل رجّح قول الجمهور فقال: "وإلحاقهما بما فوق الاثنتين أولى من ستة أوجه...". وكما ترى، فهو يرجّح إلحاق البنتين بالثلاث ويذكر لك ستة أوجه تثبت رأيه.

والحاصل، فقد أرادت الدكتورة ألفة أن توهم القارئ بأنّ ابن العربي يجعل المسألة اجتهادية مطلقا، فبيّنا عدم دقة قولها وأنّ ابن العربي يحصر الاجتهاد في المسألة في قولين لا علاقة لهما بقول الدكتورة. وأرادت الدكتورة ألفة أن توهم القارئ بأنّ ابن العربي يشاركها حيرتها، فبيّنا بطلان هذا، وأنّ ابن العربي يرجّح بكل ثقة وقناعة قول العلماء بإلحاق البنتين بالثلاث.

ثانيا: تقول الدكتورة: "ولماذا لا يكون سكوت الله عن حظّ الأنثيين، وهو في الآن نفسه سكوت عن حظّ الذكر، فتحا ضمنيا للاجتهاد في مسألة المواريث التي لا تعدو أن تكون شأن كلّ التشريعات وكلّ القوانين متّصلة اتّصالا وثيقا بسياقها التاريخي". ولكن يا دكتورة، ما هو الاجتهاد؟

الاجتهاد هو "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط".[١٢٤] فالمجتهد ينطلق من النّص مستخدما آلات معيّنة ليصل إلى مطلوب خبري أي يقوم باستفراغ الوسع في طلب الظّن بحكم شرعي من دليله الشرعي. وهذا يعني أن عملية الاجتهاد هي عملية فهم للنص، وليست عملية إلغاء له. والملاحظ في هذا الكتاب، أنّ الدكتورة ألفة لم تحاول فهم النص، إنما سعت جاهدة إلى إلغائه؛ فهي إذن تجتهد في تعطيل النص وليس في العمل به. ولهذا نرى الدكتورة تركّز على مفهوم السياق التاريخي للتشريعات والقوانين، مشيرة بذلك إلى ارتباط النص بالزمان والمكان، مما يعني لزوم تغير الأحكام التي حوتها النصوص لتغير الزمان والمكان.

فالدكتورة ألفة تؤمن بالنص –كما صرّحت بذلك أكثر من مرة– ، ولكنّها في حقيقة الأمر لا تؤمن بصلاحية النّص لكل زمان ومكان؛ لذا فهي تحاول أن تثبت لنا من خلال النص عدم صلاحية النص أي تحاول أن تبرهن لنا على أنّ النص يحصر نفسه في إطار الزمان والمكان، وأنّ تجاوز النص في هذا الزمان والمكان مما يدلّ عليه النص ذاته. وهذا هو مضمون الفلسفة التي تتبناها الدكتورة ألفة يوسف، وهي العلمانية المؤمنة أو اللائكية المسلمة التي تقوم على هدم النص من خلال النص.

والحاصل، أنّ الاجتهاد عند الدكتورة ألفة لا يعني بذل الوسع في فهم النص، إنما يعني بذل الوسع في إلغائه وتعطيله.

المغالطة التاسعة: تقول الدكتورة ألفة: "على أننا إذا افترضنا جدلا أن تضعيف نصيب الرجل متصل بإلزامه بالإنفاق على الإناث، فيمكننا القول حينئذ إنه لا حاجة للمرأة إلى المال الموروث البتة بما أنّ كل نفقاتها مكفولة من قبل الرجل ومن ثمّ يكون العدل المنطقي أن نعتمد ما كان معمولا به في الجاهلية من عدم توريث النساء أصلا لأنهن في كل الأحوال مكفولات من زوج أو أخ أو أب أو أمة إسلامية. وفي مقابل ذلك فإنّ المتأمل في واقع المجتمعات المسلمة الحديثة اليوم يجد أن جلّ النساء ينفقن على أسرهن وتمثّل النساء في حالات كثيرة العائل

---

[١٢٤] البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ج٦ ص١٩٧

الوحيد للأسرة. بل إن بعض التشريعات الحديثة شأن التشريع التونسي يلزم المرأة بالإنفاق على الأسرة إن كان لها مال دون أن يمنحها في مقابل ذلك المساواة في الميراث".[١٢٥]

أقول:

لقد أساءت الدكتورة فهم كلام العلماء فظنت أنّ تنصيصهم على الحكمة بمعنى التعليل؛ لذلك قالت: "تضعيف نصيب الرجل متصل بإلزامه بالإنفاق على الإناث"، ثمّ استنتجت من ذلك: أنّ الإناث اليوم ينفقن على أسرهن فوجب أن يبطل تفضيل الذكر على الأنثى.

يا دكتورة، العلّة هي سبب التشريع أو الشيء الذي من أجله وجد الحكم، وهي تدور مع المعلول وجودا وعدما. بمعنى إذا كانت علّة تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث هي لزوم إنفاق الذكر على الأنثى، فإنّه يبطل حكم التفضيل بعدم الإنفاق أو بعدم القدرة عليه. وهذا أمر لم يقل به عالم من العلماء؛ لأنه لا دليل عليه من الكتاب والسنة. فإعطاء الذكر أكثر من الأنثى غير معلل ولا يوجد نصّ يدلّ على تعليله.

وأما الحكمة التي قصدها العلماء، فهي بمعنى الغاية من التشريع أو المقصد منه. والحكمة بهذا المعنى كالعلة من حيث لزوم أن يدل النص عليها، فإذا لم يدلّ عليها النص امتنع إدراكها. وبالنسبة للميراث فإن الله سبحانه وتعالى لم يبيّن لنا الحكمة من تفضيل الذكر على الأنثى في قوله سبحانه وتعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ...**﴾ .

وقد يقول قائل: عدم التنصيص على الحكمة في آية الميراث لم يمنع العلماء من محاولة بيانها؛ لذلك نجد في كتب التفسير مقولات متعددة في المسألة. فلماذا تجشّم العلماء عناء البحث عن الحكمة مع عدم التنصيص عليها؟

والجواب هو: أنّ قوله سبحانه وتعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾ يثير العقل؛ إذ إن الآية تفيد التسوية في أصل الميراث وتنصّ في الآن ذاته على التفاوت فيه. فهي من جهة تجعل الذكر كالأنثى من حيث الميراث، ولكنّها من جهة أخرى تجعل نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى. ومن هنا يأتي التساؤل عن الحكمة من هذا التفضيل مع أنهما

---

[١٢٥] حيرة مسلمة، ص٣٥

سواء في القرابة؟ وهذا التساؤل يصدر عن عقل مؤمن يرغب في فهم التشريع الرباني، كما يصدر عن عقل ملحد يسعى إلى التشكيك في عدالة التشريع الرباني. لذلك رأى العلماء أنّ من واجبهم أن يبيّنوا الحكمة من وراء ذلك أي أن يبيّنوا المقصد من تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث من خلال استقراء نصوص الشريعة ككل.

فمن العلماء من ربط الأمر بمطلق أفضلية الرجل على المرأة كالرازي الذي يقول – وقد نقلت الدكتورة بعض كلامه-: "فما الحكمة في أنه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب الرجل؟ والجواب عنه من وجوه: الأول: أن خرج المرأة أقل، لأن زوجها ينفق عليها، وخرج الرجل أكثر لأنه هو المنفق على زوجته، ومن كان خرجه أكثر فهو إلى المال أحوج. الثاني: أن الرجل أكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية، مثل صلاحية القضاء والإمامة، وأيضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، ومن كان كذلك وجب أن يكون الإنعام عليه أزيد. الثالث: أن المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة، فإذا انضاف إليها المال الكثير عظم الفساد... والرابع: أن الرجل لكمال عقله يصرف المال إلى ما يفيده الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة، نحو بناء الرباطات وإعانة الملهوفين والنفقة على الأيتام والأرامل، وإنما يقدر الرجل على ذلك لأنه يخالط الناس كثيرا، والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك. الخامس: روي أن جعفر الصادق سئل عن هذه المسألة فقال: إن حواء أخذت حفنة من الحنطة وأكلتها، وأخذت حفنة أخرى وخبأتها، ثم أخذت حفنة أخرى ودفعتها إلى آدم، فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الله الأمر عليها، فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل".[١٢٦]

والرأي عندي، أنّ كلام الفخر الرازي رحمه الله هنا مخلوط غير منخول، فيحتاج إلى نظر ولا يؤخذ كما هو. والذي عليه جلّ العلماء، إن لم يكن كلّهم، أنّ الحكمة في زيادة نصيب الذكر على الأنثى في الميراث هي زيادة حاجة الرجل للمال. قال ابن كثير: "فأمر الله تعالى بالتسوية بينهم في أصل الميراث، وفاوت بين الصنفين، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين؛ وذلك لاحتياج

---

[١٢٦] مفاتيح الغيب، للفخر الرازي، ج٩ ص٢١٤

الرجل إلى مؤنة النفقة والكلفة ومعاناة التجارة والتكسب وتجشّم المشقة، فناسب أن يعطى ضعفي ما تأخذه الأنثى".[127] وهذا أصحّ الأقوال؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ (النساء٣٤)، فجعل النفقة على الرجل، ومن جعلت عليه النفقة احتاج للمال أكثر. وقال ﷺ: «**وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**» (رواه مسلم عن جابر)، وقال: «**أَلاَ إِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا، وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ فَلاَ يُوطِئْنَ فُرُشَكُمْ مَنْ تَكْرَهُونَ، وَلاَ يَأْذَنَّ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُونَ، أَلاَ وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ**» (رواه الترمذي عن عمرو بن الأحوص).

وقد يقول قائل: أنت تقرّ بأنّ الحكمة في زيادة نصيب الذكر على الأنثى في الميراث هي زيادة حاجة الرجل للمال. وهذا ما ذكرته الدكتورة، فأين الخلل في كلامها؟

والجواب من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أنّ الدكتورة – كما سبق ذكره – تربط بين الميراث والإنفاق ارتباط العلة بالمعلول. وهذا خطأ؛ لأنّ العلماء يتحدثون عن حكمة، وليس عن علة. والفرق بينهما: أنّ العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما، بمعنى إذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انعدمت العلة انعدم الحكم؛ فهي حتمية لا تتخلف. وأما الحكمة فليست حتمية، بمعنى أنها قد تتحقق في حالات ولا تتحقق في حالات أخرى أي قد تتخلف. ومثال ذلك:

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات٥٦)، والعبادة هنا ليست علة الخلق أي سببه إنما هي حكمته أي الغاية منه، وقد تتخلف؛ لذلك نرى كثيرا من الخلق لا يعبدون الله.

ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ (العنكبوت٤٥)، فبيّن الله أن الحكمة من الصلاة هي النهي عن الفحشاء والمنكر، ولكننا نرى كثيرا من المصلين لا تنهاهم صلاتهم عن الفحشاء والمنكر.

[127] تفسير ابن كثير، ج٢ ص٢٢٥

وعليه، فإنّ زيادة نصيب الذكر على الأنثى في الميراث بحكم زيادة حاجة الرجل للمال للزوم الإنفاق، حكمة قد تتحقّق وقد لا تتحقّق. فكم من رجل أخذ أكثر المال ولم ينفق على من تجب عليه نفقته، وأذهب ماله في القمار والخمر.

أما إذا كانت الدكتورة ترى وجوب ارتباط الحكم بالحكمة، فيعني ذلك أن نبطل مثلا حكم الصلاة؛ لأن كثيرا من المصلين لا تنهاهم صلاتهم عن الفحشاء والمنكر؟!

الوجه الثاني: تعترض الدكتورة ألفة على هذه الحكمة غير المنطقية في نظرها بقولها: "ومن ثمّ يكون العدل المنطقي أن نعتمد ما كان معمولا به في الجاهلية من عدم توريث النساء أصلا لأنهن في كل الأحوال مكفولات من زوج أو أخ أو أب أو أمة إسلامية". ولكن يا دكتورة: ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ (المائدة٥٠). فهل حرمان المرأة من الميراث ككل، أعدل عندك من إعطائها بعضه؟ ثمّ، أنا أعترض على عدل الدكتورة المنطقي هذا فأقول: كيف يأخذ الابن من مال أبيه، ولا تأخذ البنت من مال أبيها، مع أنهما سواء في القرابة؟

ستقول الدكتورة: بالنسبة لي ترث البنت كما يرث الابن.

فأقول: وبالنسبة لي أيضا، ترث البنت كما يرث الابن، ولكن ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾. فحكمي إذن يختلف عن حكم أهل الجاهلية في الأصل، فأين وجه المقارنة وأيّنا أعدل؟ بل أيّنا أقرب لعدلك أنت يا دكتورة (أي المساواة): من منع الحقّ كلّه أو بعضه؟

الوجه الثالث: تعترض الدكتورة ألفة على هذه الحكمة غير المنطقية في نظرها بقولها: "وفي مقابل ذلك فإنّ المتأمل في واقع المجتمعات المسلمة الحديثة اليوم يجد أن جلّ النساء ينفقن على أسرهن وتمثّل النساء في حالات كثيرة العائل الوحيد للأسرة. بل إن بعض التشريعات الحديثة شأن التشريع التونسي يلزم المرأة بالإنفاق على الأسرة إن كان لها مال دون أن يمنحها في مقابل ذلك المساواة في الميراث". ولكن يا دكتورة، ما علاقة أحكام الإسلام بواقع "المجتمعات المسلمة الحديثة اليوم"؟ فهل يعني تغير سلوك المجتمع أنّ علينا تغيير أحكام الشرع. بمعنى إذا كان أكثر الناس يشربون الخمر نبيح الخمر، وإذا كان أكثر الناس لا يصلون نمنع الصلاة، وإذا كان أكثر الناس لا يزكون نمنع الزكاة؟!

إنّ أحكام الميراث في الإسلام مرتبطة بمنظومة تشريعية سياسية اجتماعية اقتصادية متكاملة ومنسجمة.

فإذا جعل الله سبحانه وتعالى ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾، فلأنه أوجب عليه الشغل، وألزمه بالنفقة. وأما المرأة، فلا يجب عليها الشغل بل يباح لها، ولا تلزمها النفقة. بمعنى أن الرجل يعمل وينفق من دخله على أسرته، وأما المرأة إذا عملت فلا تلزم بالنفقة، بل المال مالها وحدها. وإذا جعل الله سبحانه وتعالى ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾، فلأنه أوجب عليه المهر، والمرأة تأخذ ولا تعطي.

وأما قول الدكتورة إنّ "جلّ النساء ينفقن على أسرهن وتمثّل النساء في حالات كثيرة العائل الوحيد للأسرة"، فهذا الواقع غير مسؤول عنه الإسلام؛ لأنّ الإسلام -كما قلنا - لا يوجب على المرأة العمل. فالأصل في الإسلام أن يعمل الرجل. قال ﷺ: «**كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَقُوتُ**» (رواه أبو داود عن ابن عمر). فإن عجز عن إيجاد العمل، وجب على الدولة أن توفّره له. قال ﷺ: «**فَالأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ**» (رواه البخاري عن ابن عمر). فإن عجزت الدولة عن توفير العمل له، وجب عليها أن تعطيه من بيت المال ما يكفي حاجته وحاجة من تجب عليه نفقته. قال ﷺ: «**أَنَا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ، مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِأَهْلِهِ، وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَإِلَيَّ وَعَلَيَّ**» (رواه مسلم عن جابر). وقال ﷺ: «**مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَاحْتَجَبَ دُونَ خَلَّتِهِمْ وَحَاجَتِهِمْ وَفَقْرِهِمْ وَفَاقَتِهِمْ احْتَجَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ دُونَ خَلَّتِهِ وَفَاقَتِهِ وَحَاجَتِهِ وَفَقْرِهِ**» (رواه الحاكم في المستدرك عن أبي مريم). هذه هي أحكام الإسلام. وهي تثبت لك أنّ الميراث يرتبط بمنظومة مجتمعية متكاملة منسجمة.

وقد يقول قائل: ولكن الفقهاء ألزموا المرأة بالنفقة في حالات. فالمرأة إذن ملزمة أيضا بالنفقة؟ والجواب هو: أنّ المرأة إما أن تنفق على زوجها وأولادها أو تنفق على أبويها. فنفقة المرأة على الزوج والأولاد غير واجبة وإن كانت المرأة صاحبة مال، وإن أنفقت عليهم فصدقة. أخرج البخاري أن زينب امرأة ابن مسعود جاءت للنبي ﷺ فقالت: "يا نبي الله، إنك أمرت اليوم بالصدقة، وكان عندي حلي لي، فأردت أن أتصدق به، فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من

تصدقت به عليهم، فقال النبي ﷺ: «**صَدَقَ ابْنُ مَسْعُودٍ، زَوْجُكِ وَوَلَدُكِ أَحَقُّ مَنْ تَصَدَّقْتِ بِهِ عَلَيْهِمْ**». وأما نفقة المرأة على أبويها فواجبة إذا كانت المرأة صاحبة مال. ولا يعني ذلك أنّ على المرأة أن تعمل لتنفق عليهما؛ لأنها ليست ملزمة بالعمل أصلا، والنفقة واجبة على الأب، ولكن إذا عملت المرأة وأصبحت ذات مال وجب الإنفاق عليهما.

والحاصل، أنّ أحكام النفقة تحتاج إلى تفصيل دقيق ليس هذا موضعه؛ فلسنا هنا بصدد تبيان الأحكام التفصيلية للنفقة، إنما بصدد بيان الحكم العام المتعلّق بحكمة الميراث. وقد بيّنا أن الأصل هو لزوم إنفاق الرجل على المرأة، وأنّ هذا الأمر قد أخذه الشارع بعين الاعتبار ففرض ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾.

تنصيص الشارع على نصيب البنتين

قلنا فيما سبق: "حاصل كلام الدكتورة ألفة، أنّ قاعدة: ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾، ليست قطعية ولا تصلح للاعتماد عليها في تقسيم الإرث؛ لأنّ حظّ الذكر مرتبط بحظّ الأنثيين، وحظّ الأنثيين سكت عنه القرآن فهو غير معلوم. فإذا سكت القرآن عن حظ الأنثيين، فمعناه أنه سكت عن حظّ الذكر. وإذا سكت القرآن عن حظ الذكر والأنثيين، فمعناه أنّ الآية لا تصلح كقاعدة يعتمد عليها في تقسيم الإرث".

وسأنقل هنا كلام الشيخ مُحَمَّد الأمين الشنقيطي الذي يبيّن لنا أهمّ الأدلة التي تثبت تنصيص الشارع على نصيب البنتين[١٢٨]. قال رحمه الله:

---

[١٢٨] (١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج١ ص٣٦٣-٣٦٥

وينظر أيضا:

- الفقه المالكي وأدلته، للشيخ الحبيب بن طاهر، ج٤ ص٣١٤-٣١٥
- المغني، لابن قدامة المقدسي، ج٢ ص١٤٦٢-١٤٦٣
- الشرح الكبير (مع المقنع والإنصاف)، لشمس الدين ابن قدامة المقدسي، ج١٨ ص٧٠-٧٢
- المعونة، للقاضي عبد الوهاب المالكي، ج٢ ص٥٤٥
- أحكام التركات والمواريث، للشيخ مُحَمَّد أبو زهرة، ص١١٥-١١٦

"قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**﴾ الآية. صرح تعالى في هذه الآية الكريمة بأن البنات إن كن ثلاثا فصاعدا فلهن الثلثان، وقوله: {**فَوْقَ اثْنَتَيْنِ**} يوهم أن الاثنتين ليستا كذلك، وصرح بأن الواحدة لها النصف، ويفهم منه أن الاثنتين ليستا كذلك أيضا، وعليه ففي دلالة الآية على قدر ميراث البنتين إجمال. وقد أشار تعالى في موضعين إلى أن هذا الظرف لا مفهوم مخالفة له، وأن للبنتين الثلثين أيضا.

الأول قوله تعالى: ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾، إذ الذكر يرث مع الواحدة الثلثين بلا نزاع، فلا بد أن يكون للبنتين الثلثان في صورة، وإلا لم يكن للذكر مثل حظ الأنثيين؛ لأن الثلثين ليسا بحظ لهما أصلا، لكن تلك الصورة ليست صورة الاجتماع، إذ ما من صورة يجتمع فيها الابنتان مع الذكر ويكون لهما الثلثان، فتعين أن تكون صورة انفرادهما عن الذكر. واعتراض بعضهم هذا الاستدلال بلزوم الدور قائلا: إن معرفة أن للذكر الثلثين في الصورة المذكورة تتوقف على معرفة حظ الأنثيين؛ لأنه ما علم من الآية إلا أن للذكر مثل حظ الأنثيين، فلو كانت معرفة حظ الأنثيين مستخرجة من حظ الذكر لزم الدور ساقط؛ لأن المستخرج هو الحظ المعين للأنثيين وهو الثلثان، والذي يتوقف عليه معرفة حظ الذكر هو معرفة حظ الأنثيين مطلقا، فلا دور لانفكاك الجهة. واعترضه بعضهم أيضا بأن للابن مع البنتين النصف، فيدل على أن فرضهما النصف، ويؤيد الأول أن البنتين لما استحقتا مع الذكر النصف علم أنهما إن انفردتا عنه، استحقتا أكثر من ذلك؛ لأن الواحدة إذا انفردت أخذت النصف، بعدما كانت معه تأخذ الثلث، ويزيده إيضاحا أن البنت تأخذ مع الابن الذكر الثلث بلا نزاع، فلأن تأخذه مع الابنة الأنثى أولى. فبهذا يظهر أنه جل وعلا، أشار إلى ميراث البنتين بقوله: ﴿**لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾، كما بينا، ثم ذكر حكم الجماعة من البنات، وحكم الواحدة منهن بقوله: ﴿**فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ**﴾، ومما يزيده إيضاحا، أنه تعالى فرعه عليه بالفاء في قوله: {**فَإِنْ كُنَّ**} ، إذ لو لم يكن فيما قبله ما يدل على سهم الإناث لم تقع الفاء موقعها كما هو ظاهر.

الموضع الثاني: هو قوله تعالى في الأختين: ﴿**فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ**﴾؛ لأن البنت أمس رحما، وأقوى سببا في الميراث من الأخت بلا نزاع. فإذا صرح تعالى: بأن للأختين الثلثين، علم أن البنتين كذلك من باب أولى، وأكثر العلماء على أن فحوى الخطاب، أعني: مفهوم الموافقة الذي المسكوت فيه أولى بالحكم من المنطوق، من قبيل دلالة اللفظ لا من قبيل القياس، خلافا للشافعي وقوم، كما علم في الأصول. فالله تبارك وتعالى لما بين أن للأختين الثلثين، أفهم بذلك أن البنتين كذلك من باب أولى. وكذلك لما صرح أن لما زاد على الاثنتين من البنات الثلثين فقط، ولم يذكر حكم ما زاد على الاثنتين من الأخوات، أفهم أيضا من باب أولى أنه ليس لما زاد من الأخوات غير الثلثين؛ لأنه لما لم يعط للبنات علم أنه لا تستحقه الأخوات، فالمسكوت عنه في الأمرين أولى بالحكم من المنطوق به، وهو دليل على أنه قصد أخذه منه، ويزيد ما ذكرنا إيضاحا ما أخرجه الإمام أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن جابر رضي الله عنه قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد قتل أبوهما يوم أحد، وإن عمهما أخذ مالهما، ولم يدع لهما مالا، ولا ينكحان إلا ولهما مال، فقال ﷺ: (**يقضي الله تعالى في ذلك**)، فنزلت آية الميراث فبعث رسول الله ﷺ إلى عمهما، فقال: (**أعط ابنتي سعد الثلثين، وأعط أمهما الثمن، وما بقي فهو لك**)". انتهى

هذا هو كلام الشيخ الشنقيطي، وهو في حقيقته خلاصة كلام العلماء في المسألة. وكما ترى فقد استدلّ العلماء باللغة وقواعد الأصول والسنة لتقرير الحكم. فهل يجوز بعدها أن تقول الدكتورة ألفة: "كيف يسمح المفسّرون والفقهاء لأنفسهم بتمحّل صريح للآية متعسفين على اللغوي والتاريخي"؟، وهل هذا الذي نقلناه عن العلماء من باب التمحّل أم من باب الفكر الاستنباطي العميق الذي تشهد له قواعد اللغة والأصول؟

حول قاعدة: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾

قوله سبحانه وتعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾، قطعي الثبوت وقطعي الدلالة. أما كونه قطعي الثبوت؛ فلأنه قرآن. وأما كونه قطعي الدلالة؛ فلأنه لا يحتمل

أكثر من معنى أو تفسير. وقد زاد الله سبحانه وتعالى هذا المعنى تأكيدا حيث قال في خاتمة سورة النساء: ﴿**وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾.

ومعنى هذا الكلام، أنّ الله سبحانه وتعالى قد جعل نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى، وإن كانت هناك حالات قد ترث فيها الأنثى مثل حظ الذكر بل قد ترث أكثر منه.

وعلى المسلمين أن لا يتحرّجوا من تبيان أحكام الميراث كما وردت بها الأدلة الشرعية؛ لأنّ الله عزّ وجلّ قال: ﴿**فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾. وقد حذرنا الله سبحانه وتعالى من التغيير في الميراث، ومن ترك أحكامه التي فرضها فقال في آخر آيات الميراث في سورة النساء: ﴿**يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾.

وأما مقولة المساواة التي يدندن حولها كثير من الناس، فمرتبطة بفلسفة التشريع الغربي. وأما الإسلام فيقوم على العدل وليس على المساواة. فهو قد اعتبر المساواة حين لزومها ولم يعتبرها حين عدم لزومها. والأدلة على هذا كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ (النحل٩٠)، وقوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾ (النساء٥٨)، وقوله: ﴿**وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (المائدة٤٢)، وقوله: ﴿**قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ**﴾ (الأعراف٢٩). ولما كانت مسألة العدل في حقيقتها مسألة نسبية، فما يراه بعضهم عدلا قد يراه بعض آخر ظلما، فإننا ننطلق في تحديد العدل الحقيقي المطلق من إيماننا بالله سبحانه وتعالى؛ فنقول العدل هو العدل الرباني. قال تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد٢٥).

وأما رؤية الإسلام لما يتعلّق بالمرأة والرجل، فهي رؤية خاصة تختلف عن الفكر الغربي الحداثي. فالمرأة إنسان، والرجل إنسان، خلقهما الله تعالى، ولا يختلف أحدهما عن الآخر أو يتميّز في الإنسانية. وقد جعلهما الله تعالى يعيشان حتما في مجتمع واحد، وجعل بقاء النوع البشري متوقّفا على اجتماعهما وعلى وجودهما في المجتمع. فلا يجوز أن ينظر لأحدهما إلاّ كما ينظر للآخر، أي ككيان إنساني يتمتّع بجميع خصائص الإنسان. فالغريزة عند المرأة هي الغريزة عند

الرجل، والحاجة العضوية عند المرأة هي الحاجة عند الرجل، والعقل عند المرأة هو العقل عند الرجل؛ إذ خلقه الله سبحانه عقلا للإنسان ككل، وليس عقلا للرجل أو المرأة. قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ**﴾ (الإسراء٧٠).

هذا هو الأساس الذي يجب أن ينطلق منه، فلا يفترض في المرأة أنّها مشكلة، ولا يطالب بحقوقها منفصلة، ولا يبحث أمر مساواتها بالرجل أو عدمه؛ لأنهما جنس واحد، لهما الفطرة ذاتها والعقل ذاته.

ولهذا، فإن الإسلام حين جاء بالتكاليف الشرعية التي كلّفت بها المرأة وبالتكاليف الشرعية التي كلّف بها الرجل، لم ينظر إلى مسألة المساواة أو المفاضلة بينهما، ولم يراع هذه المسألة، وإنما نظر أنّ هناك مشكلة إنسانية معيّنة تحتاج إلى تنظيم وبيان لحكمها، فنظّمها وبيّن حكمها بغضّ النظر عن كونها مشكلة لأنثى أو مشكلة لذكر.

وإذا نظرنا إلى الحقوق والواجبات التي شرّعها الإسلام، نجد أنّها واحدة حين تتعلّق بالطبيعة الإنسانية الواحدة عند الرجل والمرأة، ونجد أنّها مختلفة حين تتعلّق بطبيعة خاصة عند الرجل أو المرأة. فنجد الإسلام لا يفرّق في أصل التكليف بين الرجل والمرأة ويدعو الإنسان ككل إلى الإيمان بغضّ النظر عن الذكورة والأنوثة. ونجد أنّ التكاليف الشرعية المتعلّقة بالعبادات والمعاملات واحدة للرجال والنساء. ونجد أنّ الأمر بالاتصاف بالأخلاق واحد للرجال والنساء على السواء. ونجد أنّ حقّ التعلّم واحد لا فرق فيه بين الرجال والنساء. وهكذا نجد أن الله سبحانه وتعالى قد شرّع الأحكام المتعلّقة بالإنسان من حيث هو إنسان واحدة للرجال والنساء بلا فرق. وأمّا حين يتعلّق الأمر بأمور اختصّت بها الأنثى أو بأمور اختصّ بها الذكر، مما اقتضته طبيعتهما المختلفة، فإننا نجد الأحكام مختلفة لا توصف بأفضلية مطلقة أو بغير أفضلية مطلقة. فنجد أنّ المرأة يسقط عنها واجب الصلاة لفترة مع عدم وجوب القضاء ويجب على الرجل أن يصلي ويقضي مطلقا. ونجد أنّ المرأة لا يجب عليها الكسب ويجب على الرجل. ونجد أنّ القتال لا يجب على المرأة ويجب على الرجل. ونجد أنّ الحضانة حقّ للمرأة دون الرجل. ونجد أنّ الصداق حقّ للمرأة على الرجل مع أنّ الاستمتاع لهما معا وليس للرجل وحده دون المرأة.

فالمسألة إذن ليست مسألة مساواة أو عدم مساواة، إنما هي جملة من الأحكام الشرعية تتعلّق بالمرأة والرجل، شرّعها ربّ العالمين وأمرنا بقبولها ونهانا عن التّحاسد فقال عزّ وجلّ: ﴿**وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا**﴾ (النساء٣٢).

الحيرة الرابعة: هل يرث الأحفاد والجدود؟

حاصل الحيرة الرابعة للدكتورة ألفة[١٢٩] قولها: "يفرض القرآن الميراث للأولاد والآباء في آيات كثيرة. ولكن من هم الآباء ومن هم الأولاد؟ هل يشمل الآباء الأجداد والجدّات وهل يشمل الأولاد أبناء الأبناء وأبناء البنات؟". وحسب رأيها: "ليس هناك أي مانع لغوي من أن يشمل لفظ الآباء الأجداد"، ولكن نفى "قول الصحابة الذي يشرّع دون النصّ وعوضا عنه نصيبا من الميراث عن الجدّ الذكر"، ونفى "هذا القول نفسه أيّ نصيب من الميراث عن الجدّة"، مع "أنّ لفظ الأمّ بمعناه الأصلي أي بمعناه الواسع ورد في مقام تعداد النساء المحرّمات فلم يكن من الممكن الإقرار بالمعنى الضيّق لأنه يجعل الأم ممنوعة من نكاح الابن ويسمح للحفيد بنكاح الجدّة". "ويتكرّر الموقف نفسه إزاء لفظي "الأبناء" و"الأولاد" اللّذين يقعان على ولد الصلب ويستعملان في ولد الابن".

نوضّح موقف الدكتورة ألفة:

لغة: لفظ الأب يشمل الجدّ، ولفظ الأم يشمل الجدّة. فقوله تعالى ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ**﴾ (النساء١١) يشمل الأجداد والجدّات. ومع ذلك فقد أخرجهما الصحابة من الميراث جزئيا أو كلّيا. واستعمل "لفظ الأم بمعناه الضيّق المتمحّل" – كما تقول الدكتورة – لأنّه "يمكّن من حرمان الجدّة من نصيب في الميراث أقرّه لها الله عزّ وجلّ".

ولغة: لفظ الابن أو الولد يشمل ابن الصلب وابن الابن. ومع ذلك لا يجمع بينهما في الميراث. فقوله تعالى: ﴿**فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾ يشمل ولد الصلب وولد الابن، ومع ذلك يرث ولد الصلب ولا يرث ولد الابن، والأصل إعمالا للنّص أن يرث معا؛ لأنه – كما تقول الدكتورة – "ليس في القرآن ما يفيد أنّ لفظ الأبناء لا يستعمل في الآن نفسه للابن وابن الابن".

هذا موقف الدكتورة، وقبل الردّ عليه نبيّن بعض مغالطاتها:

---

[١٢٩] ينظر ص٣٧-٣٩ من كتابها.

المغالطة الأولى: تقول الدكتورة ساخرة: "اتّفاق الصحابة أهمّ من النّص القرآني... وإذا نفى قول الصحابة الذي يشرّع دون النصّ وعوضا عنه...".[١٣٠]

أقول: التّشريع دون النّص وعوضا عنه تهمة خطيرة؛ لأنه يعني أنّ الصحابة خالفوا النّص مع وجوده عمدا، وشرّعوا من عند أنفسهم اتّباعا للهوى. وأذكّر الدكتورة بأنّ الصحابة رضوان الله عليهم كلّهم عدول، ولا معنى للطّعن فيهم إلا الطّعن في المصدر الذي نقل إلينا القرآن دون تحريف. ثمّ إنّ المسألة ليست كما زعمت الدكتورة وسيأتي بيانها.

المغالطة الثانية: تقول الدكتورة: "فابن العربي يقرّ: (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث، والأمّ العليا هي الجدة ولا يفرض لها الثلث بإجماع، فخروج الجدّة من هذا اللفظ مقطوع به)".[١٣١]

أقول: تنتقي الدكتورة من كلام العلماء ما يخدم غرضها، ولهذا نقلت هذا الكلام عن ابن العربي ولم تنقل الذي قبله؛ لأنّه يبطل زعمها في الاقتصار على حجة الإجماع. قال ابن العربي: "قوله تعالى ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ**﴾ هذا قول لم يدخل فيه من علا من الآباء دخول من سفل من الأبناء في قوله: {**أولادكم**} لثلاثة أوجه: الأوّل: أن القول هاهنا مثنى، والمثنى لا يحتمل العموم والجمع...".[١٣٢] فابن العربي يبني كلامه – بغضّ النظر عن دقته أو عدم دقّته – على وجوه بدأها بقاعدة لغوية أصولية في فهم دلالات الألفاظ، ولم يقتصر على مجرّد الاستدلال بالإجماع.

المغالطة الثالثة: تقول الدكتورة جازمة متيقّنة: "ويتكرّر الموقف نفسه إزاء لفظي "الأبناء" و"الأولاد" اللّذين يقعان على ولد الصّلب ويستعملان في ولد الابن. فقد قال الله تعالى: {**يا بني آدم**}... وليس في القرآن ما يفيد أنّ لفظ الأبناء لا يستعمل في الآن نفسه للابن وابن الابن".[١٣٣]

---

[١٣٠] ص٣٨

[١٣١] ص٣٨

[١٣٢] أحكام القرآن، ج١ ص٤٣٨

[١٣٣] ص٣٩

أقول: قال تعالى: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آَدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآَخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ** (٢٧)﴾ (المائدة). فهنا ورد في القرآن لفظ الأبناء للدلالة على ابن الصلب فقط. ولم يستعمل كما تقول الدكتورة "في الآن نفسه للابن وابن الابن".

وقال تعالى: ﴿**يَا بَنِي آَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ** (٣١)﴾ (الأعراف). فهنا ورد لفظ الأبناء كخطاب لابن الابن وليس لابن الصلب؛ لأنّ ولد آدم من صلبه لم يكن موجودا عند ورود الخطاب.

وقال تعالى: ﴿**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ...**﴾ (البقرة٢٣٣). فهل تقول الدكتورة أنّ المقصود أيضا أولاد أولادهنّ؟!

المغالطة الرابعة: تقول الدكتورة: "أمّا لفظ الأمّ بمعناه الضيّق المتمحّل فهو مفيد إذ يمكّن من حرمان الجدّة من نصيب في الميراث أقرّه لها الله عزّ وجلّ".

أقول: هل حرمت الجدّة من الميراث لأنها أنثى؟ لا، بدليل قولك أنت أنّ الجد الذكر حرم هو الآخر من نصيب في الميراث، وبدليل قولك أنت أنّ ابن الابن الذكر حرم من الميراث. فيا دكتورة، أين الفائدة في حرمان الجدّة من الميراث؟ ولماذا يتعمّد الصحابة حرمانها أو حرمان غيرها من الميراث؟

المغالطة الخامسة: تقول الدكتورة: "ويتكرّر الموقف نفسه إزاء لفظي "الأبناء" و"الأولاد" اللّذين يقعان على ولد الصّلب ويستعملان في ولد الابن".

أقول: قال الله تعالى: ﴿**وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ**﴾ (النساء٢٣)، وهذا القيد بالصلب يعني أنّ لفظ الأبناء لغة يستعمل في الذين من الصلب وفي غيرهم، فلماذا لم تلحقهم الدكتورة بالإرث مع أنّ النّص أي قوله تعالى: ﴿**فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾ ورد في سياق العموم – كما تقول هي – ويشمل ما يصدق عليه مسمى الابن لغة؟ ونزيد فنقول: لفظ الابن يقع أيضا على الابن من الرضاعة، فلماذا لم تلحقه الدكتورة بالورثة؟

المغالطة السادسة: تقول الدكتورة: "ليس هناك أي مانع لغوي من أن يشمل لفظ الآباء الأجداد".

أقول: نعم، وليس هناك أيضا أيّ مانع لغوي من أن يشمل لفظ الآباء الأعمام.
قال الله تعالى: ﴿**أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ** (١٣٣)﴾ (البقرة)، وإسماعيل كان عمّ يعقوب، وقد أدخل في جملة الآباء؛ لأن العرب تسمي العمّ أبا. فلماذا لم تلحق الدكتورة العمّ مع الجدّ بالإرث مع أنّ النّص أي قوله تعالى ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ**﴾ ورد في سياق العموم – كما تقول هي – ويشمل ما يصدق عليه مسمى الأب لغة؟

حقيقة المسألة:

اعلم، أيها القارئ الكريم، أنّ المقام لا يتّسع للردّ على كلّ شبهات الواردة في هذه الحيرة، ولذلك تكتفي ببيان أصل المسألة الذي تعمّدت الدكتورة عدم ذكره أو الإشارة إليه.
فأصل المسألة يتعلّق بدلالة الألفاظ ومعانيها هل هي من قبيل الحقيقة أو المجاز؟ وهذا لم تصرّح به الدكتورة، المختصّة في اللغة والآداب العربية، واكتفت بالقول "ليس هناك أي مانع لغوي".
ولنترك الإمام الرازي – الذي نقلت عنه الدكتورة – يحرّر لنا محلّ النزاع ويحقّق لنا المناط، قال رحمه الله في تفسيره: "لا شكّ أن اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة، ولا شكّ أنه مستعمل في ولد الابن، قال تعالى: ﴿**يَا بَنِي آدَمَ**﴾، وقال للذين كانوا في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام: ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾، إلا أنّ البحث في أنّ لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا أو حقيقة. فإن قلنا: إنه مجاز فنقول: ثبت في أصول الفقه أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا، فحينئذ يمتنع أن يريد الله بقوله: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾ ولد الصلب وولد الابن معا. واعلم أنّ الطريق في دفع هذا الإشكال أن يقال: إنا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية بل من السنة ومن القياس، وأما إن أردنا أن نستفيده من هذه الآية فنقول: الولد وولد الابن ما صارا مرادين من هذه الآية معا، وذلك لأن أولاد الابن لا يستحقون الميراث إلا في إحدى حالتين، إما عند عدم ولد الصلب رأسا، وإما

عند ما لا يأخذ ولد الصلب كل الميراث، فحينئذ يقتسمون الباقي، وأما أن يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه أولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الأمر كذلك، وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الآية على الولد وعلى ولد الابن أن يكون قد أريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا، لأنه حين أريد به ولد الصلب ما أريد به ولد الابن، وحين أريد به ولد الابن ما أريد به ولد الصلب، فالحاصل أن هذه الآية تارة تكون خطابا مع ولد الصلب وأخرى مع ولد الابن، وفي كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد به شيئا واحدا، أما إذا قلنا: إن وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة، فإن جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الإشكال، لأنه ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك لإفادة معنييه معا، بل الواجب أن يجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس. والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى: ﴿**وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ**﴾ وأجمعوا أنه يدخل فيه ابن الصلب وأولاد الابن، فعلمنا أن لفظ الابن متواطئ بالنسبة إلى ولد الصلب وولد الابن، وعلى هذا التقدير يزول الإشكال. واعلم أنّ هذا البحث الذي ذكرناه في أنّ الابن هل يتناول أولاد الابن قائم في أن لفظ الأب والأم هل يتناول الأجداد والجدات؟ ولا شك أنّ ذلك واقع بدليل قوله تعالى: ﴿**نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ**﴾، والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة، فإن الصحابة اتفقوا على أنه ليس للجد حكم مذكور في القرآن، ولو كان اسم الأب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك والله أعلم".[١٣٤]

وقال: "كل امرأة رجع نسبك إليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات، بإناث رجعت إليها أو بذكور، فهي أمك. ثم هاهنا بحث وهو أن لفظ الأم لا شكّ أنه حقيقة في الأم الأصلية، فأما في الجدات فإما أن يكون حقيقة أو مجازا، فإن كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصيلة وفي الجدات، فإما أن يكون لفظا متواطئا أو مشتركا، فإن كان لفظا متواطئا أعني أن يكون لفظ الأم موضوعا بإزاء قدر مشترك بين الأم الأصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾ نصا في تحريم الأم

---

[١٣٤] ج٩ ص٢١٥-٢١٤

الأصلية وفي تحريم جميع الجدات، وأما إن كان لفظ الأم مشتركا في الأم الأصلية وفي الجدات، فهذا يتفرع على أن اللفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معا أم لا؟ فمن جوزه حمل اللفظ هاهنا على الكل، وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه، ومن قال: لا يجوز، فالقائلون بذلك لهم طريقا في هذا الموضع: أحدهما: أن لفظ الأم لا شكّ أنه أريد به هاهنا الأم الأصلية، فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه، وأما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص، بل من الإجماع. والثاني: أنه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين، يريد في كل مرة مفهوما آخر، أما إذا قلنا: لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية، مجاز في الجدات، فقد ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه معا، وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما إذا كان لفظ الأم حقيقة في الأم الأصلية، وفي الجدات".[١٣٥]

وننقل قولا آخر عن أبي بكر الجصّاص لنثبت أنّ التردّد بين الحقيقة والمجاز هو أصل المسألة كما حرّرها العلماء، قال رحمه الله: "واسم الولد يتناول أولاد الابن كما يتناول أولاد الصلب قال الله تعالى ﴿**يَا بَنِي آدَمَ**﴾ ولا يمتنع أحد أن يقول إن النبي ﷺ من ولد هاشم ومن ولد عبد المطلب، فثبت بذلك أن اسم الأولاد يقع على ولد الابن وعلى ولد الصلب جميعا، إلا أن أولاد الصلب يقع عليهم هذا الاسم حقيقة، ويقع على أولاد الابن مجازا، ولذلك لم يردوا في حال وجود أولاد الصلب ولم يشاركوهم في سهامهم، وإنما يستحقون ذلك في أحد حالين: إما أن يعدم ولد الصلب رأسا فيقومون مقامهم، وإما أن لا يحوز ولد الصلب الميراث فيستحقون بعض الفضل أو جميعه، فإما أن يستحقوا مع أولاد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه ولد الصلب بعضهم مع بعض فليس كذلك. فإن قيل لما كان الاسم يتناول ولد الصلب حقيقة وولد الابن مجازا لم يجز أن يرادوا بلفظ واحد لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازا، قيل له إنهم لم يرادوا بلفظ واحد في حال واحدة متى وجد أولاد الصلب، فإن ولد الابن لا يستحقون الميراث معهم بالآية، وليس يمتنع أن يراد ولد الصلب في حال وجودهم وولد الابن في حال عدم ولد الصلب، فيكون اللفظ مستعملا في حالين في إحداهما هو حقيقة وفي

---

[١٣٥] ج١٠ ص٢٨

الأخرى هو مجاز، ولو أن رجلا قال قد أوصيت بثلث مالي لولد فلان وفلان وكان لأحدهما أولاد لصلبه ولم يكن للآخر ولد لصلبه وكان له أولاد ابن كانت الوصية لولد فلان لصلبه ولأولاد أولاد فلان ولم يمتنع دخول أولاد بنيه في الوصية مع أولاد الآخر لصلبه، وإنما يمتنع دخول ولد فلان لصلبه وولد ولده معه، فأما ولد غيره لغير صلبه فغير ممتنع دخوله مع أولاد الآخر لصلبه، فكذلك قوله تعالى ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾ يقتضي ولد الصلب لكل واحد من المذكورين إذا كان، ولا يدخل معه ولد الابن ومن ليس له ولد لصلبه وله ولد ابن دخل في اللفظ ولد ابنه، وإنما جاز ذلك لأن قوله تعالى ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ**﴾ خطاب لكل واحد من الناس فكان كل واحد منهم مخاطبا به على حياله، فمن له منهم ولد لصلبه تناوله اللفظ على حقيقته ولم يتناول ذلك ولد ابنه، ومن ليس له ولد لصلبه وله ولد ابن فهو مخاطب بذلك على حياله فيتناول ولد ابنه، فإن قيل إن اسم الولد يقع على كل واحد من ولد الصلب وولد الابن حقيقة لم يبعد إذ كان الجميع منسوبين إليه من جهة ولادته ونسبه متصل به من هذا الوجه فيتناول الجميع كالأخوة". [١٣٦]

وننقل قولا ثالثا لأبي حيان في تفسيره، قال: "والولد حقيقة في ولد الصلب ويستعمل في ولد الابن، والظاهر أنه مجاز. إذ لو كان حقيقة بطريق الاشتراك أو التواطؤ لشارك ولد الصلب مطلقا، والحكم أنه لا يرث إلا عند عدم ولد الصلب، أو عند وجود من لا يأخذ جميع الميراث منهم. وهذا البحث جار في الأب والجد والأم والجدة، والأظهر أنه ليس على سبيل الحقيقة لاتفاق الصحابة على أنّ الجد ليس له حكم مذكور في القرآن، ولو كان اسم الأب يتناوله حقيقة لما صح هذا الاتفاق". [١٣٧]

وقال أيضا في تفسير قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾: "ولفظ الأم حقيقة في التي ولدتك نفسها. ودلالة لفظ الأم على الجدّة إن كان بالتواطئ أو بالاشتراك، وجاز حمله على

---

[١٣٦] أحكام القرآن، ج٣ ص١٤-١٥

[١٣٧] تفسير البحر المحيط، ج٣ ص١٨٩

المشتركين، كان حقيقة، وتناولها النص. وإن كان بالمجاز وجاز حمله على الحقيقة والمجاز، فكذلك، وإلا فيستفاد تحريم الجدات من الإجماع أو من نص آخر".[١٣٨]

فأصل المسألة التي أثارتها الدكتورة ولم تحدّد موقفها منها بوضوح، شرحها العلماء في كتب التفسير والأصول والفقه، وبيّنوا أنّها تتعلّق بدلالة بعض الألفاظ عند العرب، كالولد (أو الابن) والأب والأمّ، وأنّ القرآن حين نزل استعمل تلك الألفاظ وفق فهم العرب لها، ولم تكن لديهم مشكلة في إدراك معانيها منطوقا ومفهوما.

فقوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾، فهم منه الصحابة كلّهم، وهم أهل اللغة، أنّ المراد به في هذه الآية ولد الصلب مع معرفتهم بتناول اللفظ لابن الابن، وقضي في المواريث في زمن النّبي ﷺ وزمن الصحابة وفق هذا، ولم يعترض معترض، ولم تنقل لنا رواية واحدة صحيحة فيها اعتراض من ابن ابن على عدم إشراكه في الميراث. ولهذا فإنّ العلماء حين يبحثون في المسألة، ويقرّون بتردّدها بين الحقيقة والمجاز يعتمدون في الترجيح على اتّفاق الصحابة؛ لأنّهم أهل اللّغة وفيهم نزل القرآن وبلسانهم، وصحبوا النّبي ﷺ وعايشوا التّشريع قولا وعملا.

وقوله تعالى: ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ**﴾ (النساء١١)، فهم منه الصحابة كلّهم، وهم أهل اللغة، أنّ غير الوالدين غير مرادين في هذه الآية، والمراد الوالد والوالدة (الأب والأم) فقط عند وجودهما. بدليل صيغة التثنية في الآية، وبدليل التفصيل الدقيق في الآية، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ**﴾، النافي للإجمال فيها. وقد روى مالك في الموطأ عن قَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ، أَنَّهُ قَالَ: "جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، فَقَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ: مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ. وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا. فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ. فَسَأَلَ النَّاسَ. فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «أَعْطَاهَا السُّدُسَ»، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ الْأَنْصَارِيُّ فَقَالَ: مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ فَأَنْفَذَهُ لَهَا

[١٣٨] ج٣ ص٢١٨

أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ". فهل يعقل أن تأتي الجدّة وتقول لأبي بكر الصديق: "إِنَّ ابْنَ ابْنِي – أَوِ ابْنَ ابْنَتِي — مَاتَ، وَقَدْ أُخْبِرْتُ أَنَّ لِي فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقًّا" –كما ورد في رواية أخرى –، فيقول لها أبو بكر الصديق: "مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ" ويوافقه كلّ الصحابة على ذلك، ولا يستدلّ واحد منهم بآية ﴿**فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ**﴾، فهل يعقل أن يتواطأ الصحابة على تحريف كتاب الله وعدم العمل به!؟

وأمّا قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ...**﴾ الذي أشارت إليه الدكتورة بقولها: "لفظ الأمّ بمعناه الأصلي أي بمعناه الواسع"، فنعم، يفهم منه حرمة الجدّات وبنات الأولاد ونحوها، وقد يثبت ذلك بالإجماع باعتبار أنّ أهل اللغة فهموا هذا من السياق أو من معايشتهم للنّبي ﷺ، وقد يثبت بعين النّص باعتبار أنّ الأمّ في اللّغة الأصل والبنت الفرع، فصار كأنه قيل حرمت عليكم أصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع، أو يثبت بدلالة النص وهي أنّ العمّة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما، وهي قرابة المجاورة، فالجدّات والبنات لأن يحرمن من قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئيّة والبعضيّة كان أولى.[١٣٩]

هذا أصل المسألة، ومنه يعلم أنّ فهم الصحابة رضوان الله عليهم والعلماء من بعدهم – وإن وقع الاختلاف بينهم في مسائل متعلّقة بالإرث– منضبط منسجم مع أصول التّشريع ككلّ وفق منهجية واضحة.

---

[١٣٩] ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ج٢ ص٤٧

الحيرة الخامسة: التّعصيب

حاصل الحيرة الخامسة للدكتورة ألفة[١٤٠] أنّها لا تقبل التعصيب، وأنّ هناك فراغات في نظام الإرث سكت عنها أو بتعبيرها صمت عنها القرآن وملأها الصحابة والعلماء وفق رغباتهم وميولهم الشخصية فأحلّوا -كما زعمت - "الإجماع محلّ النّص بغرض المحافظة على المصالح الذكورية في مجال الإرث".[١٤١] هذا حاصل حيرتها، وسأردّ عليها مكتفيا ببيان مغالطاتها في ثلاث مسائل.

المسألة الأولى: تقول الدكتورة: "كلمة "التعصيب" غائبة من القرآن فلا نجد فيه إلّا إشارة إلى العصبة بمعنى الجماعة. أمّا "التعصيب" فلفظ لم يعمد إليه إلّا المفسرون القدماء والمحدثون وسارت على سنّتهم التّشريعات في البلاد الإسلامية...".[١٤٢]

أقول: يظنّ بعض النّاس أنّ المصطلحات التي تزخر بها الثقافة الإسلامية هي من وضع العلماء، فهي في نظرهم بشرية أبدعتها عقول الرجال فلا قدسية لها، ولنا أن نأخذ بها أو نردّها. وهذا الظن على إطلاقه خطأ محض؛ إذ إنّ من المصطلحات ما هو من إبداع العقول، ومنها ما هو من المنصوص عليه والمنقول. فالمصطلح في حقيقته هو اسم معين لشيء معين تضعه جهة معينة. وبتعدد الجهات تعددت الأسماء وتعددت معانيها، فنجد الأسماء اللغوية كالأسد، والوضعية كالدابة والجوهر، والشرعية كالصلاة والزكاة.

إنّ الاصطلاح لازم لتحرير المعاني وضبط المفاهيم وتحديد الدلالات، ولا أدلّ على لزومه من فعل الشارع نفسه، حيث وضع جملة من الألفاظ للدلالة على المعاني الشرعية التي قصدها، وهي المعروفة في عرف العلماء باسم الحقائق الشرعية أو الأسماء الشرعية. هذا أمر، والأمر الآخر أنّ الأمم تتميّز بحضارتها وثقافتها وما ينتج عنهما من مفاهيم ومعارف خاصة تحتاج لضبطها بأسماء تبرز خصوصيتها وتحفظ هويتها؛ لذلك كانت الأسماء منذ ظهور الإسلام

---

[١٤٠] ينظر ص٤١-٤٥ من كتابها.

[١٤١] ص٤٤

[١٤٢] ص٤٣

عنصرا من عناصر الصراع بين المسلمين والمشركين. وعليه، فما كان من وضع الشرع فهو ملزم ويجب التمسك به. وقد كان النبي ﷺ يوجه أصحابه للتمسك بالألفاظ الشرعية. أخرج مسلم عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَا تَغْلِبَنَّكُمُ الْأَعْرَابُ عَلَى اسْمِ صَلَاتِكُمْ، أَلَا إِنَّهَا الْعِشَاءُ، وَهُمْ يُعْتِمُونَ بِالْإِبِلِ**». وأمّا ما كان من وضع العلماء فقاعدته العامة: لا مشاحة في الاصطلاح ما لم يخالف الشرع. والعبرة هنا بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، فليست المصطلحات في ذاتها ملزمة بل الملزم هو المعاني والمفاهيم العقلية والشرعية التي حوتها الألفاظ.
والقول بعدم لزوم المصطلحات في ذاتها ليس على إطلاقه، فالعلوم التي أسستها الأمة وحرّرت مباحثها يلزم أخذها بألفاظها ومعانيها كعلم النحو والحديث؛ لأنّ ما تواضعت عليه الأمة قاطبة وجرى العمل به لمئات السنين يعتبر من الثابت الذي لا يقبل التغيير، وكل محاولة لتغييره إنما تعني هدم هذه العلوم وإدخال الفوضى في الثقافة الإسلامية.
وبالنسبة لكلمة التعصيب، فهي من المصطلحات الفقهية الشرعية التي وضعها العلماء استنباطا من أدلة شرعية للتعبير عن واقع شرعي. فهي - كما في اللسان - من العَصَبَة: أي "الأَقَارِب مِنْ جِهَةِ الأَبِ، لأَنَّهم يُعَصِّبُونَه ويَعْتَصِبُ بِهِمْ: أَيْ يُحِيطُون بِهِ ويَشتدّ بِهِمْ". ويمكن لكائن من كان أن يعبّر عن المعنى والواقع الشرعي الذي يدلّ عليه مصطلح التعصيب بلفظ آخر، ولكنّ التّقليل من قيمته والطّعن في شرعيته ثمّ السعي إلى التخلي عنه - كما تريد الدكتورة - ، لا يستهدف اللّفظ ذاته إنما يستهدف المعنى أي الحكم الشرعي الذي يدلّ عليه؛ ولهذا فهي دعوة مرفوضة؛ لأنّ التّعصيب ثابت بأدلّة شرعية، ونكتفي فيه بما روى الترمذي وغيره عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةُ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ بِابْنَتَيْهَا مِنْ سَعْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَاتَانِ ابْنَتَا سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ، قُتِلَ أَبُوهُمَا مَعَكَ يَوْمَ أُحُدٍ شَهِيدًا، وَإِنَّ عَمَّهُمَا أَخَذَ مَالَهُمَا، فَلَمْ يَدَعْ لَهُمَا مَالًا وَلَا تُنْكَحَانِ إِلَّا وَلَهُمَا مَالٌ، قَالَ: «**يَقْضِي اللَّهُ فِي ذَلِكَ**» فَنَزَلَتْ: آيَةُ المِيرَاثِ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى عَمِّهِمَا، فَقَالَ: «**أَعْطِ ابْنَتَيْ سَعْدٍ الثُّلُثَيْنِ، وَأَعْطِ أُمَّهُمَا الثُّمُنَ، وَمَا بَقِيَ فَهُوَ لَكَ**». فهذا الحديث الذي صحّحته من قبل الدكتورة[١٤٣] والذي يدلّ على سبب نزول آية المواريث، هو في واقعه شرح نبوي للمواريث وتأصيل لها، ويشرّع

[١٤٣] ينظر ص٣٠ من كتابها.

للتّعصيب بمعنى الإرث بغير تقدير أي أنّ العاصب لم يقدّر سهمه فيرث ما تبقيه الفروض قلّ أو كثر؛ ومثاله هنا العمّ الذي أخذ ما بقي.

المسألة الثانية: تقول الدكتورة: "إسناد ما سكت عنه من الفرائض إلى أقرب الذّكور من الميّت غائب في القرآن ضعيف في الحديث".[144]

أقول: مع الأسف فإنّ الدكتورة تتكلّم بغير علم.

عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «**أَلْحِقُوا الفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ**». هذا الحديث أخرجه البخاري ومسلم. وفي رواية أخرى لهما: عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال «**أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا تَرَكَتِ الْفَرَائِضُ فَلِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ**» فكيف يكون ضعيفا يا دكتورة؟ وهناك أحاديث أخرى كثيرة إلّا أننا اكتفينا بما ذكر لتحقّق المقصود.

المسألة الثالثة: تقول الدكتورة: "حوّل هؤلاء صريح القرآن الذي يقرّ بدفع ثلث الميراث كلّه إلى الأمّ (دون الإشارة إلى سائر أصحاب الفروض) إلى ثلث ما بقي من الميراث...".[145] وقد اعتمدت في هذا على قصّة ابن عباس رضي الله عنه وخلافه مع زيد بن ثابت رضي الله عنه. ونذكر القصة كما وردت في كتب الحديث: روى الدارمي في سننه عَنْ عِكْرِمَةَ، قَالَ: أَرْسَلَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: أَتَجِدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ لِلْأُمِّ ثُلُثُ مَا بَقِيَ؟. فَقَالَ زَيْدٌ: "إِنَّمَا أَنْتَ رَجُلٌ تَقُولُ بِرَأْيِكَ، وَأَنَا رَجُلٌ أَقُولُ بِرَأْيِي". وفي رواية عند البيهقي في سننه الكبرى: عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: أَرْسَلَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَسْأَلُهُ عَنْ زَوْجٍ وَأَبَوَيْنِ ، فَقَالَ زَيْدٌ: "لِلزَّوْجِ النِّصْفُ، وَلِلْأُمِّ ثُلُثُ مَا بَقِيَ، وَلِلْأَبِ بَقِيَّةُ الْمَالِ". فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: "لِلْأُمِّ الثُّلُثُ كَامِلًا".

أقول: روى عبد الرزاق في مصنفه عَنْ إِبْرَاهِيمَ النخعي، قَالَ: "خَالَفَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَهْلَ الصَّلَاةِ فِي زَوْجٍ وَأَبَوَيْنِ، فَجَعَلَ النِّصْفَ لِلزَّوْجِ، وَلِلْأُمِّ الثُّلُثَ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ، وَلِلْأَبِ مَا بَقِيَ". فابن عباس رضي الله عنه رأى أنّ العمل في المسألة يكون بعموم الآية، وهي قوله تعالى: ﴿**وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ**

---

[144] ص٤٣

[145] ص٤٥

وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ (النساء١١)، فأعطى الأم الثلث كاملا من رأس المال. وهو رأي شرعي له وجاهته بلا شكّ، قال به حبر الأمّة العالم بالتأويل، فللمرء أن ينتصر له، ولكن دون الطّعن في نزاهة وعلم من خالفه من جمهور الصحابة. فرأي زيد بن ثابت، أعلم النّاس بالفرائض، أقرّه جمهور الصحابة لوجاهته أيضا؛ وهو لا يبطل النّص كما تزعم الدكتورة بل يعمله ويطبّقه ولكن بفهم مختلف. فالنّص يقول: ﴿**فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ**﴾ بصيغة العموم في لفظ "الثلث"، فاحتمل أن يكون مما بقي أو من رأس المال حسب الحالات التي يرد فيها الإرث. ووفق فهم زيد ﷺ فإنّ الأمّ تأخذ الثلث كاملا في حالات، وأمّا في هذه الحالة، فلو أخذت الثلث كاملا من رأس المال، فسيؤدي هذا إلى مخالفة القواعد الثابتة في منظومة الميراث ككلّ، ولهذا خصّها هنا وفي هذه الحالة بالثلث مما بقي وليس من رأس المال. وكما ترى فالمسألة ليست مبنية على الهوى والمصالح الذكورية كما تزعم الدكتورة، فابن عباس لم ينتصر لمصالح "الأنثى" حتى يقال انتصر زيد لمصالح "الذكر"، إنما المسألة اجتهادية ولكل منهما رأيه. وقد ورد في رواية عند البيهقي عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ: "فَأَتَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ فَأَخْبَرْتُهُ، قَالَ: فَقَالَ: ارْجِعْ إِلَيْهِ فَقُلْ لَهُ: أَبِكِتَابِ اللهِ قُلْتَ، أَمْ بِرَأْيِكَ؟ قَالَ: فَأَتَيْتُهُ، فَقَالَ: بِرَأْيِي، فَرَجَعْتُ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَأَنَا أَقُولُ بِرَأْيِي: لِلْأُمِّ الثُّلُثُ كَامِلًا".

الفصل الثاني: الحيرة في الزواج

- الحيرة الأولى: هل المهر ضرورة في الزواج
- الحيرة الثانية: هل المهر عوض عن فرج المرأة
- الحيرة الثالثة: طاعة الزوج في الفراش
- الحيرة الرابعة: زواج المتعة

خصّصت الدكتورة ألفة الفصل الثاني من كتابها للبحث في الزواج. وقد شرحت عملها والقصد من بحثها فقالت: "في هذا الفصل فإننا نطرح ما تكشف عنه قراءة المفسّرين والفقهاء لشروط الزواج ولعلاقة الزوجين بعضهما ببعض من رؤى تاريخية عرضية قد تخالف مقاصد الشريعة أحيانا. إنّ هذا الفصل مجرد إثارة لتساؤلات وحيرة فكرية تندرج في مجال تقاطع بين قراءة المفسرين المنغلقة غالبا من جهة وانفتاح القرآن والسنة لقراءات اجتهادية شتى من جهة أخرى".[١٤٦]

وإليك ملاحظاتنا على بعض المسائل التي أثيرت في هذا الفصل.

[١٤٦] حيرة مسلمة، ص٦١

الحيرة الأولى: هل المهر ضرورة في الزواج؟

ترى الدكتورة ألفة يوسف "أنّ القرآن لم يثبت المهر شرطا من شروط الزواج ولا ركنا من أركانه، على أنه لم ينفه ولم ينه عنه باعتباره ممارسة شائعة في الجاهلية وفي كثير من المجتمعات، فيمكن القول إذن إنّ المهر في القرآن اختياري وليس إجباريا".[١٤٧]

هذا هو رأي الدكتورة في مسألة المهر، ولننظر الآن في كيفية مناقشتها لمسألة شرعية:

١. تقول الدكتورة ألفة: "ولا نجد في القرآن آية تقرّر أنّ المهر ركن من أركان الزواج أو شرط من شروطه. فأمّا الآية التي تقول: "**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**..."(النساء ٤\٤) فإنّها لا تأمر بإيتاء الصّداق بل تؤكد أنّ الصداق عطية أي إنه بلا عوض. لذلك استغربنا كيف يقول ابن عاشور: "فالآية على هذا قرّرت دفع المهور وجعلته شرعا، فصار المهر ركنا من أركان النكاح في الإسلام"، إنّ النحلة في هذه الآية في المحلّ الإعرابي للتمييز أي إنها في محل بيان النوع، نوع الإيتاء وليست في تقرير مبدأ الإيتاء ذاته. فكأنها تقول إنه في حال إيتاء النساء صدقات فإنها يجب أن توهب عطية وبلا عوض. ومما يؤكد أن الآية لا تأمر بإيتاء المهر ضرورة، اختلاف المفسرين في المخاطب بهذه الآية فقيل إنهم الأزواج أمروا بإعطاء المهور — إن أعطوها — عن طيبة نفس، وقيل إنهم الأولياء لإبطال ما كان في الجاهلية من أخذهم لمهور بناتهم...".[١٤٨]

أقول:

أولا: تستغرب الدكتورة ألفة "كيف يقول ابن عاشور: فالآية على هذا قرّرت دفع المهور وجعلته شرعا...". وأقول لها: لم يتفرّد الشيخ الطاهر يا دكتورة بهذا الرأي، فقد سبقه إليه العلماء. قال الشوكاني: "وفي الآية دليل على أن الصداق واجب على الأزواج للنساء، وهو

[١٤٧] ص٧١

[١٤٨] ص٦٤

مجمع عليه كما قال القرطبي...".[149] ولا استدلّ بالإجماع إنما أثبت أنّ الشيخ الطاهر لم يتفرّد بقوله إنما سبقه إليه جمع كثير رأوا رأيه؛ لذلك، فكلامك هو المستغرب وليس كلام الشيخ الطاهر. ثمّ، إنّ فهم كلام العلماء يحتاج إلى تفكّر وروية، ومن الخطأ أن يعجل المرء بردّ كلامهم دون تدبّر وفهم لأصولهم ومنهجهم. وإليك البيان:

قال الشيخ الطاهر: "وإلى كون الخطاب للأزواج ذهب ابن عباس وقتادة وابن زيد وابن جريج، فالآية على هذا قرّرت دفع المهور وجعلته شرعا، فصار المهر ركنا من أركان النكاح في الإسلام، وقد تقرّر في عدّة آيات كقوله ﴿**فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾ وغير ذلك".[150] فالشيخ الطاهر يقول: إنّ ابن عباس وقتادة وابن زيد وابن جريج يرون أنّ الخطاب في الآية (أي الأمر) للأزواج، وبناء على هذا المذهب (أي على كون الخطاب للأزواج) الذي يقول به الشيخ أيضا لأنه قال قبل ذلك: "والمقصود بالخطاب ابتداء هم الأزواج"، فإنّ الآية توجب على الزوج دفع المهر. لماذا الوجوب وليس الندب؟ لأنّ ظاهر الأمر عند الشيخ الطاهر للوجوب. وهذا معنى قوله: "قرّرت دفع المهور وجعلته شرعا". وأكّد الشيخ دلالة الأمر في الآية على الوجوب بقوله: "وقد تقرّر في عدّة آيات كقوله ﴿**فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾ وغير ذلك". وأمّا لماذا صار المهر ركنا من أركان النكاح؛ لأنه واجب عند الشيخ لا يجوز إخلاء النكاح منه. وفي اصطلاح المالكية يطلق الركن على الفرض (الواجب). قال الشيخ ميّارة: "الركن والجزء والفرض، بمعنى واحد، وأن الفرض يوجد في النكاح والبيع مثلا كما يوجد في الوضوء والصلاة؛ لأن الفرض هو المتحتّم، ووجود أركان البيع والنكاح مثلا متحتّم إذ لا توجد حقيقتها بدونها".[151] ومن المالكية من لا يعدّ المهر من الأركان، ويعدّه من شروط الصحة، وليس هذا مجال تفصيله.

هذا حاصل رأي الشيخ الطاهر وفق منهجيته. ومن جهل الشيء استغربه.

ثانيا: تقول الدكتورة: "فأمّا الآية التي تقول: "**وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**..."(النساء ٤\٤) فإنّها لا تأمر بإيتاء الصّداق بل تؤكد أنّ الصداق عطية أي إنه بلا عوض".

---

[149] فتح القدير، للشوكاني، ج١ ص٤٢٢

[150] التحرير والتنوير، م٣ ج٤ ص٢٣٠

[151] الروض المبهج بشرح بستان فكر المهج في تكميل المنهج، ص٧٣

يا دكتورة، كيف لا تأمر الآية بإيتاء الصداق وفيها: ﴿**وَآتُوا**﴾: فعل أمر مبني على حذف النون؟ فالآية يا دكتورة قطعية الدلالة في الأمر بإيتاء النساء صدقاتهن. وقد كان بإمكان الدكتورة أن تعترف بهذا الأمر الواضح ثمّ تناقشه مناقشة أصولية معتبرة، فتقول مثلا: الآية تأمر بإيتاء النساء صدقاتهنّ، ولكن أين القرينة التي تدلّ على الوجوب؟ فلو قالت الدكتورة هذا الكلام، لقلنا: إنه وجيه يستحقّ النظر والمناقشة، ولكنّها أطلقت العنان لخيالها فنفت فعل الأمر الواضح الدلالة على الأمر، وتأوّلت الآية تأويلا لا تشهد له قواعد اللغة رغم سعتها ومرونتها، فقالت: "فكأنها تقول إنه في حال إيتاء النساء صدقات فإنها يجب أن توهب عطية وبلا عوض". ولكن يا دكتورة، الآية الصريحة لا تقول في "حال إيتاء النساء صدقات"، بل تقول: **آتوا النساء صدقاتهن** أي تأمر بإعطاء الصدقات بصيغة أمر صريحة لا تحتمل التأويل.

وأمّا قول الدكتورة: "إنّ النحلة في هذه الآية في المحلّ الإعرابي للتمييز أي إنها في محل بيان النوع، نوع الإيتاء وليست في تقرير مبدأ الإيتاء ذاته"، فلا معنى له؛ لأنّ النحلة والإيتاء بمعنى العطاء، فتكون "نحلة" وفق هذا المعنى منصوبة على المصدرية، بمعنى أعطوا النساء صدقاتهن عطية أو انحلوا النساء صدقاتهن نحلة، فتكون الآية وفق هذا المعنى قد قرّرت مبدأ الإعطاء ونوعه. وبعبارة أخرى يا دكتورة، لا مفرّ من الإقرار بوجود الأمر بالإعطاء.

ثمّ، إنّ النحلة في اللغة قد تعني غير العطاء، فترد بمعنى الدعوى (الملة والدين)، وبمعنى الواجب. قال الشوكاني: "وقيل: النحلة التديّن فمعنى نحلة تديّنا، قاله الزجاج، وعلى هذا فهي منصوبة على المفعول له. وقال قتادة: النحلة الفريضة، وعلى هذا فهي منصوبة على الحال".[152] وقال الزّجّاج: "ومعنى قوله: "نحلة": فيه غير قول، قال بعضهم فريضة، وقال بعضهم ديانة، تقول: فلان ينتحل كذا وكذا أي يدين به...".[153] فلماذا أهملت الدكتورة هذه الأقوال الوجيهة المحتملة وحصرت معنى النحلة في العطية؟

ثالثا: أمّا قول الدكتورة: "ومما يؤكّد أن الآية لا تأمر بإيتاء المهر ضرورة، اختلاف المفسرين في المخاطب بهذه الآية فقيل إنهم الأزواج أمروا بإعطاء المهور – إن أعطوها – عن طيبة نفس،

---

[152] فتح القدير، للشوكاني، ج١ ص٤٢٢

[153] معاني القرآن وإعرابه، للزّجّاج، ج٢ ص١٢

وقيل إنهم الأولياء لإبطال ما كان في الجاهلية من أخذهم لمهور بناتهم..."، فلا معنى له؛ لأنّ الاختلاف في تفسير آية لا يبطل حكمها.

فنحن نقرّ بوجود الاختلاف في تفسير الآية. قال الفخر الرازي: "قوله: ﴿**وَآَتُوا النِّسَاء**﴾ خطاب لمن؟ فيه قولان: أحدهما: أن هذا خطاب لأولياء النساء... وهذا قول الكلبي وأبي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة. القول الثاني: أن الخطاب للأزواج. أمروا بإيتاء النساء مهورهن، وهذا قول: علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج...".[١٥٤] وقال ابن عطية: "وقوله: ﴿**وَآَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**﴾. قال ابن عباس وقتادة وابن جريج: إنّ الخطاب في هذه الآية للأزواج... وقال أبو صالح: الخطاب لأولياء النساء... وقال المعتمر بن سليمان عن أبيه: زعم الحضرمي أن المراد بالآية المتشاغرون... قال القاضي أبو مُحَمَّد رحمه الله: والآية تتناول هذه الفرق الثلاث".[١٥٥] فعندنا إذن أربعة أقوال:

١. خطاب للأزواج
٢. خطاب للأولياء
٣. خطاب للمتشاغرين
٤. خطاب للكلّ

فإمّا أن نجمع الكلّ كما فعل ابن عطية، أو نرجّح. فإذا جمعنا الكلّ، انتهت المشكلة بالنسبة لنا. ولكن هذا لا يخدم غرض الدكتورة؛ لأنّ الخطاب ساعتها سيشمل الأزواج الذين أمروا بدفع المهر. ولنفترض جدلا وجود تعارض، وهذا يصيّرنا إلى الترجيح، فما هو القول الذي ترجّحه الدكتورة؟

قال ابن العربي مبيّنا وجه الترجيح في المسألة: "وقد اختلف الناس في ذلك على قولين: أحدهما: أنّ المراد بذلك الأزواج. الثاني: أنّ المراد به الأولياء؛ قاله أبو صالح. واتفق الناس على الأول، وهو الصحيح؛ لأنّ الضمائر واحدة، إذ هي معطوفة بعضها على بعض في نسق واحد،

---

[١٥٤] مفاتيح الغيب، ج٩ ص١٨٦

[١٥٥] المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، ص٤٠٠-٤٠١

وهي فيما تقدّم بجملته الأزواج، فهم المراد هاهنا...".[156] فكيف تردّ الدكتورة على هذا؟ ولتثبت لنا بالدليل أنّ الخطاب لا يتعلّق بالأزواج؟

علاوة على كلّ هذا، فإنّ الدكتورة تناقض نفسها وتهدم كلامها بكلامها؛ إذ إنّ الاستشهاد بالاختلاف في المخاطب بالآية يهدم قولها ولا يؤكّده؛ لأنها قرّرت معنى الآية بقولها: "إنّ النحلة في هذه الآية في المحلّ الإعرابي للتمييز أي إنها في محل بيان النوع، نوع الإيتاء وليست في تقرير مبدأ الإيتاء ذاته. فكأنها تقول إنه في حال إيتاء النساء صدقات فإنها يجب أن توهب عطية وبلا عوض". وهذا المعنى لا ينسجم مع الرأي القائل بأنّ المخاطب هم الأولياء؛ لأنّ الولي لا يحقّ له أخذ مهر ابنته، فكيف يقال له: اجعله هبة وعطية بلا عوض. بمعنى أنّ الولي يستبدّ بحقّ ابنته، ومع ذلك فالآية — وفق فهم الدكتورة — لا تقرّر مبدأ الإيتاء ذاته أي لا تأمره به أي لا تأمره بإرجاع الحقّ، ولكنّها تقول له: إذا ظلمت ابنتك وأخذت حقّها وأردت إرجاعه إليها فليكن ذلك على وجه الهبة والعطية بلا عوض. هل يعقل هذا يا دكتورة؟!

فلم يبق يا دكتورة إلا أن نقول: إن المخاطب بالآية هم الأزواج. ولكن هل أمروا بإعطاء المهر أم لا؟ فقد سبق بيان أنهم أمروا بذلك.

٢. تقول الدكتورة ألفة: "وقد استند بعض المفسرين إلى آية ثانية ليبيّنوا أنّ المهر شرط لازم من شروط الزواج وركن أساسي من أركانه وهي قول الله تعالى بعد تعداده النساء المحرّم نكاحهنّ {... **وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذلك** [والصواب: **ذَلِكُمْ**] **أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ**...} (النساء ٤\٢٤)... وخلافا لابن العربي لا نرى في الآية ما يوجب الصداق في النكاح... وتسمح هذه الآية بوجود مال لدى الرجل يعتمده في النكاح، فلا نعرف إن كان هذا المال الصداق الذي يعطى للزوجة بلا عوض والذي أشارت إليه آيات أخرى أو إن كان مالا يحتاجه الزوج للإنفاق على زوجة أو على أبناء. وإذا افترضنا جدلا أن المال الذي سيبتغي به الرجل الإحصان ليس إلا الصداق، فإنّ صريح الآية لا يشير إلى "وجوب الصداق" بل إلى

[156] أحكام القرآن، ج١ ص٤١٣

إمكانه والفرق بين الأمرين بيّن يثبته قول الرازي: (الآية دالة على أنّ الابتغاء بالأموال جائز وليس فيها دلالة على أنّ الابتغاء بغير الأموال لا يجوز)...".[١٥٧]

أقول:

أولا: كالعادة فإنّ الدكتورة لا تأخذ من كلام العلماء إلا ما يعجبها ويخدم غرضها؛ إذ تقول: "يثبته قول الرازي: (الآية دالة على أنّ الابتغاء بالأموال جائز وليس فيها دلالة على أنّ الابتغاء بغير الأموال لا يجوز)..."، والصواب أن الرازي يقول: " الآية دالة على أنّ الابتغاء بالأموال جائز، وليس فيها دلالة على أنّ الابتغاء بغير الأموال لا يجوز، **إلا على سبيل المفهوم**، وأنتم لا تقولون به".[١٥٨] فلماذا بترت الدكتورة كلام الرازي؟ لأنّ الرازي يقرّ باحتمال دلالة الآية على غير مقصود الدكتورة. والمعنى، أنّ الدكتورة تنفي مطلقا احتمال دلالة الآية "على أنّ الابتغاء بغير الأموال لا يجوز"، وأمّا الرازي فيقرّ بالاحتمال على سبيل مفهوم المخالفة، إلا أنّه قال: "وأنتم لا تقولون به" أي مع وجود هذا الاحتمال إلا أنّ الأحناف لا يقولون بمفهوم المخالفة.

ثانيا: تقول الدكتورة: "وتسمح هذه الآية بوجود مال لدى الرجل يعتمده في النكاح...". وكلمة "تسمح" لا معنى لها من ناحية تشريعية، وإذا عنت هذه الكلمة شيئا، فقد تعني الوجوب أو الإباحة أو الندب؛ لأنه كلّه من المسموح بفعله. والظاهر أنّ الدكتورة تعني بها الإباحة، فيكون المعنى: تبيح هذه الآية وجود المال لدى الرجل ليعتمده في النكاح. ولكن، هل وردت هذه الآية في سياق الحديث عن المال أم في سياق الحديث عن النكاح؟

والجواب هو: أنّ الآية تتحدّث عن الزواج. فبعد أن فصّل الله سبحانه وتعالى المحرّمات من النساء، ذكر ما يجوز نكاحهنّ فقال: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ**﴾ (النساء٢٤) بمعنى أحلّ لكم أن (تبتغوا) أي أن تطلبوا أو أن تنكحوا ما سوى ذلكم الذي ذكر من المحرّمات، (محصنين غير مسافحين) أي متزوجين غير زانين. هذا هو معنى الآية بدون التعرّض لذكر المال.

---

[١٥٧] حيرة مسلمة، ص٦٤-٦٦

[١٥٨] مفاتيح الغيب، ج١٠ ص٤٨

وهنا نسأل: كما ترى الدكتورة، فإنّ معنى الآية بدون ذكر المال مستقيم وكامل يؤدي الغرض. فلماذا نصّ عليه الله سبحانه وتعالى فقال ﴿**أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ**﴾؟

والجواب هو: أنّ الله سبحانه وتعالى نصّ عليه لبيان قيد الحلّية، بمعنى أحلّ الله لكم نكاح سوى ما حرّم عليكم أي طلب الزواج من سوى ما حرّم عليكم، بشرط دفع المال لهنّ أي المهر.

ثمّ، إنّ شرح النصوص يا دكتورة يقتضي الالتزام بمفرداتها للوقوف على معانيها. وهنا نجد أنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ**﴾. والباء هنا للاستعانة بمعنى جعل ما دخلت عليه أداة للفعل. وبعبارة أخرى، فإنّ المال هو أداة الزواج ووسيلته.

ستقول الدكتورة: "لا نعرف إن كان هذا المال الصداق الذي يعطى للزوجة بلا عوض والذي أشارت إليه آيات أخرى أو إن كان مالا يحتاجه الزوج للإنفاق على زوجة أو على أبناء".

والجواب هو: أن الدكتورة حصرت معنى المال هنا في أمرين: مال الصداق، ومال النفقة.

أما اشتراط مال النفقة قبل الزواج، فغير وارد؛ لأنّ الشرع حثّ على تزويج الفقراء. قال الله تعالى: ﴿**وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (النور٣٢). وأخرج الترمذي عن أبي حاتم المزني قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَأَنْكِحُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ**». وكما قالت الدكتورة نفسها: "أنّ الرسول ﷺ قد زوّج أحد المسلمين في حديث شهير بما يملكه ذلك الرجل من القرآن"[١٥٩]، بمعنى أنه كان غير مالك لمال النفقة قبل الزواج.

بقي إذن أن يكون المراد هنا مال الصداق.

ستقول الدكتورة: "إذا افترضنا جدلا أن المال الذي سيبتغي به الرجل الإحصان ليس إلا الصداق، فإنّ صريح الآية لا يشير إلى "وجوب الصداق" بل إلى إمكانه...".

والجواب هو: إذا افترضت الدكتورة أن المال الذي سيبتغي به الرجل الإحصان ليس إلا الصداق، فإنّ صريح الآية يشير إلى "وجوب الصداق" وليس إلى إمكانه؛ لأنّ الإمكان يفيد

---

[١٥٩] حيرة مسلمة، ص٦٩

التخيير، وهو ما لا يتأتى في هذه الحالة. فلا يتصوّر أن يفهم من الآية: ﴿**أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ**﴾، بمعنى أن تبتغوا بمال أو بغير مال. فالآية إذن تفيد التقييد بالمال أي الصداق، ولا تحتمل غير هذا المعنى. فإذا قلنا لأحد من الناس: أكتب بالقلم، فهل يفهم أننا خيّرناه، فيكتب بالقلم أو بغيره؟ يحتاج إلى قرينة ليفهم التخيير. وكذلك بالنسبة للآية، فالدكتورة أصدرت الحكم بالإمكان دون بيان القرينة التي تدلّ على الإمكان مع دلالة اللفظ على التقييد.

ومع هذا كلّه، فإننا نقرّ من باب الصدق والأمانة العلمية أنّ قوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ**﴾، لا يدلّ دلالة قاطعة على وجوب المهر، وإنما قلنا ما قلناه لبيان ضعف مناقشة الدكتورة للمسألة من خلال تتبّع كلامها والردّ على مزاعمها. والدلالة القوية على وجوب المهر في هذه الآية لا تتأكّد إلا بذكر نصفها الباقي الذي لم تذكره الدكتورة وهو: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾. وسيأتي الحديث عنها.

٣. تقول الدكتورة ألفة: "ويستدلّ ابن العربي بآية أخرى على وجوب المهر في الزواج انطلاقا من قول الله تعالى: "**وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ**..."(النساء ٤\٢٥). إنّ ابن العربي ينسى أو يتناسى أن سياق هذه الآية لا يخصّ الحرائر ذلك أن الأمر بإيتاء الأجور لا يحيل في الآية إلا على الإماء، ولا ندري كيف استدلّ به ابن العربي على عموم وجوب المهر في الزواج...".[١٦٠]

أقول:

أولا: تقول الدكتورة: "إنّ ابن العربي ينسى أو يتناسى أن سياق هذه الآية لا يخصّ الحرائر". والجواب هو: لا يا دكتورة، لا هذا ولا ذاك. ومن رجع إلى تفسيره لهذه الآية في كتابه سيجد

---

[١٦٠] حيرة مسلمة، ص٦٦

أنّ كلامه كلّه يدور حول مسائل متعلقة بالإماء بل قدّ صرّح بأنّ الحكم يتعلّق بالإماء حيث قال: "هذا يدلّ على وجوب المهر للأمة".[١٦١].

ثانيا: تقول الدكتورة: "ولا ندري كيف استدلّ به ابن العربي على عموم وجوب المهر في الزواج". ولو دقّقت النظر في كلام ابن العربي لرأت أنّه يرشدها إلى كيفية استدلاله؛ حيث قال: "هذا يدلّ على وجوب المهر في النكاح، وقد تقدّم".[١٦٢] والمعنى، أنّه سبق لابن العربي أن أثبت وجوب المهر مطلقا بالاعتماد على آيات سابقة فسّرها.

ستقول الدكتورة: لنفترض جدلا حصول ذلك، ولكن ما علاقة هذا الخاص بالعام المثبت، وكيف يدلّ الخاص على العام أي كيف يدلّ شرط المهر في نكاح الأمة على اشتراطه لكل نكاح؟

والجواب هو: قال ابن العربي: "قال إسماعيل القاضي... أنّ الله ذكر نكاح كلّ امرأة، فقرنه بذكر الصداق، فقال في الإماء: ﴿**فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآَتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾، وقال تعالى: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آَتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾، وقال أيضا: ﴿**وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آَتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾، فكيف يخلو عنه عقد حكم الشرع فيه بأن يجب في كل نوع منه، حتى أنه لو سكت في العقد عنه لوجب بالوطء"[١٦٣]. وهذا القول تبناه ابن العربي، فأقرّه وكرّره بعبارة أخرى في موضع آخر. والمراد من هذا الكلام، أنّه ثبت باستقراء النصوص القرآنية اقتران ذكر أنواع الأنكحة المتعددة بالصداق، مما يدلّ على وجوبه في كلّ نوع. فإذا ذكر وجوبه في نوع واحد، فكأنما ذكر وجوبه في كلّ الأنواع؛ لثبوت وجوبه في الكلّ. وبعبارة أخرى: إذا قلنا إنّ قوله تعالى: ﴿**وَآَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً**﴾، يثبت وجوب الصداق في النكاح مطلقا، فقد أثبتنا عموم وجوب الصداق في عموم أنواع الأنكحة. وبعد هذا الإثبات، رأينا أنّ الشرع يفصّل أنواع الأنكحة الجائزة الممكنة، ويقرن ذكرها بذكر الصداق، فينصّ على كل نوع بعينه:

---

[١٦١] أحكام القرآن، ج١ ص٥١٣

[١٦٢] ج١ ص٥١٢

[١٦٣] أحكام القرآن، ج١ ص٥٠٨

- ذكر نكاح المؤمنة الحرة مقرونا بالصداق.
- وذكر نكاح الأمة المؤمنة مقرونا بالصداق.
- وذكر نكاح الكتابية مقرونا بالصداق.
- وذكر نكاح المهاجرات مقرونا بالصداق.

فيكون كلّ ذكر للصداق في نوع خاص من الأنكحة مدعّما للوجوب العام؛ إذ دلّت أفراد العام على تحقّق شموله. ولهذا، نصّ ابن العربي على الأمرين: نصّ على دلالة الآية على وجوب المهر للأمة، ونصّ أيضا على دلالتها على وجوب المهر مطلقا.

٤. تقول الدكتورة ألفة: "على أنّ القرآن يعمد في موضعين إلى كلمة "أجورهن" في مقام الزواج دون أن يقصرها على الإماء، فهل يعني ذلك وجوب منح "الأجور" للنساء في الزواج؟ إنّ الموضع الأول هو قول الله تعالى: "**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ**..."(المائدة٥\٥). وقد وردت هذه الآية في مقام إباحة الزواج بالمحصنات من أهل الكتاب وهو مقام مخصوص لا يستدعي التعميم إضافة إلى أنّ هذه الإباحة لا تحظى بإجماع المفسّرين بل هي محلّ خلاف بينهم إذ يعتبر ابن عمر مثلا أنّ الكتابية كافرة وأنّه لا يحلّ التزوّج بها".[١٦٤]

أقول:

أولا: تقول الدكتورة: "وقد وردت هذه الآية في مقام إباحة الزواج بالمحصنات من أهل الكتاب وهو مقام مخصوص لا يستدعي التعميم". ويبدو أن الدكتورة لم تنتبه إلى قوله تعالى: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ**﴾ أي النساء المؤمنات. فهذه الآية، وإن وردت في سياق إباحة طعام أهل الكتاب وإباحة تزوّج نسائهم، إلا أنّها قرنت ذكر النساء المؤمنات بنساء أهل

---

[١٦٤] حيرة مسلمة، ص٦٧

الكتاب؛ إذ قال الله تعالى: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ**﴾. فمعنى الآية يا دكتورة: أحلّ الله لكم المحصنات المؤمنات والمحصنات الكتابيات ﴿**إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ أي بشرط إعطائهنّ أجورهنّ أو حين إعطائهنّ أجورهنّ.

فحكم إعطاء الأجر أي المهر يتعلّق بالمحصنات المؤمنات والمحصنات الكتابيات. فمن أين للدكتورة حصر الحكم بالكتابيات؟

ثانيا: تقول الدكتورة: "إضافة إلى أنّ هذه الإباحة لا تحظى بإجماع المفسّرين بل هي محلّ خلاف بينهم إذ يعتبر ابن عمر مثلا أنّ الكتابية كافرة وأنّه لا يحلّ التزوّج بها".

ولكن ما علاقة هذا بما قبله؟ فالبحث هنا يتعلّق بمفهوم "الأجور" ولا يتعلّق بحكم الزواج من كتابية. وابن عمر ﷺ يخالف في حكم الزواج من كتابية لشركها، ولا يخالف في حكم إعطاء المهر.

وقد يقول قائل: إنما أرادت الدكتورة أنّ تقول: إنّ الآية منسوخة كما يفهم من مذهب ابن عمر الذي حرّم الزواج من الكتابية لشركها. وإذا نسخ الحكم امتنع الحديث عن الأجور حتى في هذا المقام والسياق المخصوص.

أقول: إذا افترضنا جدلا أنّ ما ذكر هو مراد الدكتورة، فجوابه: أنّ النسخ يتعلّق بحكم الزواج من كتابية، ولا يتعلّق بحكم المهر. فلا يفيد ذكره هنا. وعليه، فإضافة الدكتورة هنا لا معنى لها.

٥. تقول الدكتورة ألفة: "أما الموضع الثاني الذي اشتمل فيه القرآن على عبارة "الأجور" في مجال الزواج فهي قوله عزّ وجلّ: {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**...} (الممتحنة٦٠\١٠). وهذه الآية التي تبيح للمؤمنين بأن يتزوجوا المؤمنات المهاجرات بشرط إيتائهن أجورهن قد وردت في مقام مخصوص بهذه الزيجات دون سواها فلا يصح أن تحمل على عموم ضرورة إيتاء الأجر إذا اعتبرناه بمعنى المهر. والبعد التاريخي المقامي

المخصوص يؤكده الطبري إذ ينقل عن قتادة أن هؤلاء المؤمنات "كنّ إذا فررن من المشركين الذين بينهم وبين نبيّ الله صلّى الله عليه وسلم وأصحابه عهد إلى أصحاب نبي الله ﷺ فتزوجوهن بعثوا بمهورهن إلى أزواجهن من المشركين الذين بينهم وبين أصحاب نبيّ الله ﷺ عهد". ويبدو من خلال كلام الطبري هذا أن إيتاء الأجور في هذه الآية إلى جانب تخصيصه المقامي بمن أسلم من المهاجرات، إنما يجعل الأجور المدفوعة تعويضا للمشركين الذي طلقوا من زوجاتهم. وبذلك لا يمكن أن تكون هذه الأجور صدقات لأن الصدقات تدفع إلى الزوجات نحلة أي عطية وليست عوضا بأي حال من الأحوال. ورغم أنّ ابن عاشور يقدّم قراءة مختلفة للآية معتبرا أن تأكيد إعطاء الأجور الغرض منه "أن لا يظن أنّ ما دفع للزوج السابق مسقط استحقاق المرأة المهر ممن يروم تزويجها"، فإن هذه القراءة لا تنفي أنّ الآية كلّها متصلة بسياق مخصوص لا داع نقلي ولا عقلي لتعميمه".[١٦٥]

أبدأ من حيث انتهت الدكتورة فأقول:

إنّ "قراءة" الشيخ الطاهر رحمه الله "قراءة" صحيحة سبقه إليها جمع من المفسّرين كالبيضاوي وأبي السعود والآلوسي. قال الآلوسي رحمه الله: "هناك إيتاء إلى الأزواج وإيتاء إليهن، فلا يقوم ما أوتي إلى الأزواج مقام مهورهن بل لا بد مع ذلك من إصداقهن، وقيل: لا يخلو إما أن يراد بالأجور ما كان يدفع إليهن ليدفعنه إلى أزواجهن فيشترط في إباحة تزويجهن تقديم أدائه، وإما أن يراد أن ذلك إذا دفع إليهن على سبيل القرض ثم تزوجن على ذلك لم يكن به بأس، وإما أن يبين إليهم أن ما أعطي لأزواجهن لا يقوم مقام المهر، وهذا ما ذكرناه أولا من الظاهر وهو الأصح في الحكم، والوجهان الآخران ضعيفان فقها ولفظا".[١٦٦]

فالدكتورة ألفة تفسّر قوله تعالى: ﴿**وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**...﴾ بمعنى واحد وهو: أنّ "الأجور" المدفوعة للنساء هي تعويض للمشركين. والصحيح أن الآية تتعلّق بأمرين:

---

[١٦٥] حيرة مسلمة، ص٦٧-٦٨

[١٦٦] روح المعاني، ج١٤ ص٢٧١

الأمر الأول: هو إعطاء الكفار ما أنفقوا من مهر على النساء. فالضمير "هم" في قوله تعالى: ﴿**وَآَتُوهُمْ**﴾ يعود إلى الكفار أي أعطوا أزواجهن الكفار ما أنفقوا عليهن. والمأمور بدفع التعويض هو ولي أمر المسلمين بناء على العهد الذي كان بين المسلمين والكفار. قال الشيخ الطاهر: "والمكلف بإرجاع مهور الأزواج المشركين إليهم هم ولاة أمور المسلمين مما بين أيديهم من أموال المسلمين العامة".[١٦٧] والأمر الثاني: هو إعطاء النساء الأجور (المهر). فالضمير "هن" (ضمير الإناث الغائبات) في قوله تعالى: ﴿**آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ يعود إلى النساء أي أعطوهنّ أجورهنّ إذا أردتم نكاحهنّ. والمأمور بإعطاء المهر هو الزوج خاصة.

ثمّ إنّ "الواو" في قوله تعالى: ﴿**وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ**﴾ للاستئناف، وهذا يعني أن المعنى الذي قبلها قد تمّ وهو إعطاء الكفار أموالهم، وابتدأت بمعنى آخر وهو إعطاء النساء أجورهنّ. ويؤكّده معنى رفع الجناح. فإن قيل: "الواو" للعطف. قلنا: هذا محتمل ولا إشكال فيه؛ لأنّ العطف يقتضي المغايرة.

فمن أين للدكتورة إذن أن تثبت أنّ المراد بالأجور هو التعويض الذي يعطى للكفار؟

ومع أننا بيّنا ضعف تأويل الدكتورة للآية، إلا أننا نوافقها في مقولة البعد "المقامي المخصوص". فالآية تتعلّق بطائفة خاصة من النساء وهنّ المؤمنات المهاجرات. ولكن نذكّرها بما سبق فنقول: قد فصّل القرآن أنواع الأنكحة الجائزة الممكنة، وقرن ذكرها كلّها بذكر الصداق:

- ذكر نكاح المؤمنة الحرة مقرونا بالصداق.
- وذكر نكاح الأمة المؤمنة مقرونا بالصداق.
- وذكر نكاح الكتابية مقرونا بالصداق.
- وذكر نكاح المهاجرات المؤمنات مقرونا بالصداق.
- بل ذكر زواج النبي ﷺ مقرونا بالصداق.

فإذا كان الصداق غير واجب، ولا قيمة له، ومسألة اختيارية -كما تقول الدكتورة-، فلماذا يعطيه القرآن كلّ هذه الأهمية، وينصّ عليه مع كل ذكر لنوع خاص من الأنكحة الممكنة؟

---

[١٦٧] التحرير والتنوير، م١٣ ج٢٨ ص١٥٩

٦. تقول الدكتورة ألفة: "ولو كان الصداق واجبا فكيف نفسّر أنّ الرسول ﷺ قد زوّج أحد المسلمين في حديث شهير بما يملكه ذلك الرجل من القرآن. هل حفظ القرآن مال؟ ومن الغريب أن يتجاهل أبو حنيفة هذا الحديث النبوي الوارد في الصحاح ليقول إنّ الرجل لو تزوج بامرأة على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها". ثمّ قالت في الهامش: "والأغرب أنّ القانون التونسي الحديث يتجاهل بدوره حديث الرسول المذكور ليجعل "كل ما كان مباحا ومقوّما بمال تصلح تسميته مهرا"... ولا نظنّ حفظ القرآن مقوّما بمال".[١٦٨]

أقول:

أولا: تقول الدكتورة: "ومن الغريب أن يتجاهل أبو حنيفة هذا الحديث النبوي الوارد في الصحاح ليقول إنّ الرجل لو تزوج بامرأة على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها". وقول الإمام الأعظم نقلته الدكتورة عن تفسير الفخر الرازي. ولو أكملت الدكتورة قراءة الفقرة في تفسير الرازي لفهمت لماذا. قال الرازي: "احتج أبو حنيفة على قوله بوجوه: الأول: هذه الآية وذلك أنه تعالى شرط في حصول الحل أن يكون الابتغاء بالمال، والمال اسم للأعيان لا للمنافع...".[١٦٩] ومعنى هذا الكلام يا دكتورة، أنّ أبا حنيفة النعمان رحمه الله يشترط في المهر أن يكون مالا، ولا يعدّ حفظ القرآن عنده من المال؛ لأنّ خصائص المال عنده "تقوم على كون المال عينا من الأعيان أي مادة لها حيّز"[١٧٠]. وهذا الرأي لأبي حنيفة هو رأيك أنت يا دكتورة. فقد قلت: "هل حفظ القرآن مال؟"، وقلت: "ولا نظنّ حفظ القرآن مقوّما بمال". فأين الغرابة إذن؟ وهل يستغرب المرء من رأي هو رأيه؟

ثانيا: تقول الدكتورة: "ولو كان الصداق واجبا فكيف نفسّر أنّ الرسول ﷺ قد زوّج أحد المسلمين في حديث شهير بما يملكه ذلك الرجل من القرآن. هل حفظ القرآن مال؟" وتقول: "ولا نظنّ حفظ القرآن مقوّما بمال".

---

[١٦٨] حيرة مسلمة، ص٦٩-٧٠

[١٦٩] مفاتيح الغيب، ج١٠ ص٤٩

[١٧٠] ينظر: أحكام المعاملات، للدكتور كامل موسى، ص٨٦

أقول:

أذكر أولا الحديث كما روته الدكتورة عن البخاري ومسلم، مع تصحيح أخطاء النقل التي فيه: جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، جِئْتُ أَهَبُ لَكَ نَفْسِي، قَالَ: فَنَظَرَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَعَّدَ النَّظَرَ فِيهَا وَصَوَّبَهُ، ثُمَّ طَأْطَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأْسَهُ، فَلَمَّا رَأَتِ المرْأَةُ أَنَّهُ لَمْ يَقْضِ فِيهَا شَيْئًا جَلَسَتْ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ فَزَوِّجْنِيهَا، فَقَالَ: «**وَهَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ؟**» قَالَ: لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: «**اذْهَبْ إِلَى أَهْلِكَ فَانْظُرْ هَلْ تَجِدُ شَيْئًا**»، فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ، فَقَالَ: لاَ وَاللَّهِ مَا وَجَدْتُ شَيْئًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**انْظُرْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ**»، فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ، فَقَالَ: لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلاَ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ، وَلَكِنْ هَذَا إِزَارِي – قَالَ سَهْلٌ: مَا لَهُ رِدَاءٌ – فَلَهَا نِصْفُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**مَا تَصْنَعُ بِإِزَارِكَ إِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ، وَإِنْ لَبِسَتْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ مِنْهُ شَيْءٌ**»، فَجَلَسَ الرَّجُلُ حَتَّى إِذَا طَالَ مَجْلِسُهُ قَامَ، فَرَآهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُوَلِّيًا، فَأَمَرَ بِهِ فَدُعِيَ، فَلَمَّا جَاءَ قَالَ: «**مَاذَا مَعَكَ مِنَ القُرْآنِ**». قَالَ: مَعِي سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا، عَدَّدَهَا، فَقَالَ: «**تَقْرَؤُهُنَّ عَنْ ظَهْرِ قَلْبِكَ**» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «**اذْهَبْ فَقَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ القُرْآنِ**».[١٧١]

هذا هو الحديث، وقد فهمت منه الدكتورة أنّ المهر ليس بواجب؛ لأنّ حفظ القرآن شيء رمزي لا يقوّم بمال. وبناء عليه قرّرت الدكتورة: "ألا تعدو مسألة المهر أن تكون عادة اجتماعية لم يمنعها القرآن ولكنه لم يوجبها في الآن نفسه، فترك الله عز وجلّ الأمور للاجتهادات البشرية وللمقام التاريخي تتغير حسبه وتتحوّل وفقه؟".[١٧٢]

والجواب على شبهة الدكتورة: أنّ النبي ﷺ سأل الرجل الذي سأله أن يتزوج المرأة: «**هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ؟**» أي من صداق، ويدلّ عليه ما ورد في رواية أخرى للبخاري تجاهلتها الدكتورة: «**هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصْدِقُهَا؟**» أو ما ورد في رواية لأبي داود ومالك في الموطأ:

---

[١٧١] حيرة مسلمة، هامش ص٦٩

[١٧٢] ص٧٠

«**هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصْدِقُهَا إِيَّاهُ؟**». ولم يكتف النبي ﷺ بطلب صداق المرأة بل أصرّ على أن يأتي الرجل بمهر مع تصريحه بعدم امتلاكه لشيء. ولو كان الصداق غير واجب لما سأله وأصرّ عليه حتى زوّجه بما معه من القرآن. فطلب النبي ﷺ المهر من الرجل، وتكرار سؤاله أن يلتمس أي شيء ليكون صداقها، قرينة جازمة على أنّ المهر واجب.

ستقول الدكتورة: هل حفظ القرآن مال؟"، "ولا نظنّ حفظ القرآن مقوّما بمال".

وجوابه من وجهين:

الوجه الأول: لنفترض جدلا أنّ حفظ القرآن ليس بمال أو غير مقوّم بمال، ومع ذلك فقد جعله النّبي ﷺ سبب النكاح؛ إذ قال للرجل: «**فَقَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ**»، و"الباء" في قوله ﷺ "**بما**" هي باء التعويض. وهذا يثبت أنّ النبي ﷺ قد أقام حفظ القرآن مقام المهر الذي سأله وأصرّ عليه. وهذا، إن دلّ على شيء، فلا يدلّ على عدم وجوب المهر إنما يدلّ على عدم تحديده فيكون بالقليل والكثير، ويكون بشيء حسي أو بشيء رمزي – كما قالت الدكتورة–.

الوجه الثاني: تؤكّد الدكتورة أنّ حفظ القرآن غير مقوّم بمال، ولكنها نسيت أنّ تحفيظ القرآن هو المقوّم بمال؛ لأنّه منفعة. ومما يدلّ على أنّ المقصود هنا هو تحفيظ القرآن وتعليمه، ما ورد في رواية صحيحة للحديث عند الإمام مسلم حيث قال النبي ﷺ: «**انْطَلِقْ فَقَدْ زَوَّجْتُكَهَا فَعَلِّمْهَا مِنَ الْقُرْآنِ**». وعليه، فهذا الحديث حجة على الدكتورة وليس حجة لها.

وقد يقال: لعلّ الدكتورة تقول: ليست المنفعة مالا؟ وجوابه: قال ابن العربي: "وهذا باطل، فإن منافع الحرّ مال، بدليل جواز بيعها بالمال، ولو لم تكن مالا ما جاز أخذ العوض عنه مالا؛ لأنه كان يدخل في أكل المال بالباطل بغير عوض".[١٧٣]

وقد يقال أيضا: لعلّ الدكتورة لا ترى جواز أن يكون الصداق منفعة؟ وجوابه: أنّ هذه مسألة اختلف فيها أهل العلم، وليست هي قضية بحثنا. فنحن نبحث مع الدكتورة في وجوب المهر ولا نبحث في ماهيته وشروطه.

---

[١٧٣] أحكام القرآن، ج٣ ص٥٠٠

٧. تقول الدكتورة ألفة: "ولو كان المهر واجبا فكيف يزوّج الرسول ﷺ رجلا دون أيّ مهر... وفق ما روي عن عقبة بن عامر من أنّ "النبي ﷺ قال: خير النكاح أيسره. وقال لرجل: أترضى أن أزوّجك فلانة؟ قالت: نعم. فزوجها فدخل عليها فلم يكتب لها صداقا ولا أعطاها شيئا"...".[١٧٤]

أقول:

نقلت الدكتورة هذا الحديث عن أحكام ابن العربي، وسأنقله أنا أيضا عنه ثمّ ننظر بعدها ماذا فعلت به الدكتورة: قال ابن العربي: "وروي عن عقبة بن عامر أنّ النبي ﷺ قال: «**خَيْرُ النِّكَاحِ أَيْسَرُهُ**». «وَقَالَ لِرَجُلٍ: **أَتَرْضَى أَنْ أُزَوِّجَكَ فُلَانَةَ؟** قَالَ: نَعَمْ. وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: **أَتَرْضَيْنَ أَنْ أُزَوِّجَكِ فُلَانًا؟** قَالَتْ: نَعَمْ. فَزَوَّجَهَا فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَلَمْ يَكْتُبْ لَهَا صَدَاقًا وَلَا أَعْطَاهَا شَيْئًا، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ الْحُدَيْبِيَةَ وَلَهُ سَهْمٌ بِخَيْبَر. فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ قَالَ: إنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ زَوَّجَنِي فُلَانَةَ، فَلَمْ أُعَيِّنْ لَهَا صَدَاقًا، وَلَمْ أُعْطِهَا شَيْئًا، وَإِنِّي أُعْطِيهَا مِنْ صَدَاقِهَا سَهْمِي بِخَيْبَرَ، فَأَخَذَتْ سَهْمَهُ ذَلِكَ فَبَاعَتْهُ بِمِائَةِ أَلْفٍ".[١٧٥]وكما ترى، فإنّ الدكتورة وفيّة لعادتها في حذف الكلام الذي لا يخدم غرضها؛ إذ تجاهلت القسم الذي يذكر إعطاء الصحابي للصداق.

وأما فقه هذا الحديث فهو يدلّ – كما شرحه الفقهاء في كتب الفقه التي تتجاهلها الدكتورة – على جواز نكاح التفويض، وهو أن يتمّ الزواج بدون تسمية المهر على أن يعيّن فيما بعد، ولا يعني جواز إسقاط المهر كلّية؛ بدليل أنّ الصحابي أعطى المرأة مهرها قبل وفاته. فإذا أرادت الدكتورة أن تستدلّ بهذا الحديث على عدم وجوب المهر، فعليها أن تثبت ما يدلّ على إسقاطه كلّية، وأنّى لها ذلك بعد أن علمنا تصريح الصحابي بإعطائه قبل وفاته؛ إذ قال: "وَإِنِّي أُعْطِيهَا مِنْ صَدَاقِهَا سَهْمِي بِخَيْبَرَ".

٨. تقول الدكتورة ألفة: "بل كيف يتزوج رسول الله ﷺ نفسه دون مهر؟ هل يكفي القول إنّ الرسول ﷺ حالة فريدة؟ أوليس الرسول قدوة ونموذجا للمسلمين فكيف يستغني عن المهر

---

[١٧٤] حيرة مسلمة، ص٧٠

[١٧٥] أحكام القرآن، ج١ ص٤٧٠-٤٧١

الذي أكدّه الفقهاء وأثبتوا وجوبه حتى أصبح هو الفارق بين النكاح والسفاح؟ أليس من المفيد أن يكون زواج الرسول ﷺ بغير صداق محلّ خلاف بين "أهل الذكر" بصريح قولهم: "اختلفوا في نكاحه (الرسول) بغير مهر".[١٧٦]

أقول:

كيف جزمت الدكتورة بأن النبي ﷺ قد تزوج بغير مهر، ومن أين لها هذا؟ فالدكتورة لم تذكر في المسألة ما يثبت قولها، واكتفت بذكر اختلاف العلماء في المسألة. ونحن نطلب من الدكتورة أن تدعم قولها هذا بدليل يثبت أن النبي ﷺ قد تزوج بغير مهر.

وأما ذكر اختلاف العلماء هنا، فلا يفيد الدكتورة؛ لأنّ الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد. والاختلاف في حقيقته يعني الإثبات والنفي؛ فإذا أثبتت الدكتورة الأمر بقول عالم، نفيناه بقول عالم آخر، وليس قول العالم الذي أثبت بأولى من قول العالم الذي نفى. فلا بدّ للدكتورة من ذكر الأدلة لنقف على قوة حجتها في الترجيح. وهو ما لم تفعله.

وقد أشارت الدكتورة في الهامش إلى إشكالية قد تكون هي منطلق بحثها، حيث قالت: "المسألة خلافية إذ نجد ابن حنبل يعتبر أنّ العتق قد يكون صداقا ويؤكّد أن النبي صلى الله عليه وسلم جعله صداقا في نكاحه لصفية بنت حيي فإنه أعتقها بتزوّجها [خطأ مطبعي آخر وصوابه: وتزوّجها] وجعل عتقها صداقها، رواه أنس في الصحيح. أما ابن العربي فهو ينفي أن يكون العتق صداقا ويعتبر أنّ النبي ﷺ كان مخصوصا في النكاح وغيره بخصائص ومن جملتها أنه كان ينكح بغير ولي ولا صداق."[١٧٧]

والظاهر أنّ الدكتورة لم تقتنع بقول ابن العربي؛ لذلك نفت الاختصاص وأكّدت على أنّ النبي ﷺ قدوة. ومع ذلك فنفي الاختصاص هنا لا ينفع الدكتورة؛ لأنّ القصة التي اعتمدتها تثبت وجوب المهر. أخرج البخاري عن أنس «**أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَعْتَقَ صَفِيَّةَ وَتَزَوَّجَهَا، وَجَعَلَ عِتْقَهَا صَدَاقَهَا، وَأَوْلَمَ عَلَيْهَا بِحَيْسٍ**». وبغضّ النّظر عن قيمة الصداق وماهيته، فهذا النّص

---

[١٧٦] حيرة مسلمة، ص٧٠-٧١

[١٧٧] هامش ص٧٠

حجة على الدكتورة؛ لأنه صريح في كون النبي ﷺ قد أصدق صفيّة. فهو يثبت الصداق ولا ينفيه. فمن أين للدكتورة أن تقول: تزوج بغير صداق.

والحاصل، فإنّ الدكتورة في حيرتها هذه المتعلّقة بضرورة المهر، لم تتمكّن من الاستدلال بدليل واحد يدعم حجتها في كون المهر غير واجب. وإن كنّا قد اعترفنا لها بأنّ قراءتها في بعض المواضع لبعض الأدلة محتملة، إلا أننا بيّنا لها أيضا بأنّها ضعيفة لا تصمد أمام النّقد العلمي، وأنّ "قراءة" أهل العلم أرقى بدرجات من قراءتها.

الحيرة الثانية: هل المهر عوض عن فرج المرأة؟

تريد الدكتورة ألفة أن تثبت لنا من خلال هذه "الحيرة" أنّ المهر عطية للمرأة من الرجل – إذا شاء – وليس بعوض. والحقيقة أنني من أنصار هذا الرأي القائل بأن المهر عطية بغير عوض وهدية واجبة على الزوج. ولهذا، فلن أنقد هنا موقف الدكتورة بل سأنقد كيفية تناولها للمسألة ككلّ، وكيفية عرضها لرأي الشيخ الطاهر خاصة. وإليك ملاحظاتنا:

١. تقول الدكتورة ألفة: "لقد عدّ جلّ المفسّرين عقد الزواج شبيها بعقد البيوع بل لعلّه عند البعض من عقود البيوع لا يختلف عنها في شيء باعتبار وجود البضاعة المبيعة وهي المرأة أو بصفة أدق بضع المرأة من جهة ووجود المشتري أو المبتاع من جهة أخرى وهو الزوج ووجود العوض المالي الذي يحوّل البضاعة إلى ملك للمشتري. وفي هذا يقول مالك: "النكاح أشبه شيء بالبيوع". وإذا كان المبيع في عقد الزواج هو فرج المرأة فإنّ الرجل يشتريه لا بما يفرضه الزواج من ضرورة إنفاق الزوج على زوجته فحسب ولكن بما يدفعه لها من صداق".[١٧٨]

أقول:

لقد قدّمت لنا الدكتورة صورة قبيحة تظهر لنا المرأة عند الفقهاء، كالإمام مالك رحمه الله، سلعة تباع وتشترى بأبخس الأثمان، أو بضاعة جنسية يمتلكها الرجل بقليل من المال؛ إذ "النكاح أشبه شيء بالبيوع"، ولا يعنى الرجل بالمرأة ككيان وذات بل كشيء من الأشياء التي يستمتع بها.

لم تظلم الدكتورة بكلامها هذا العلماء فقط بل ظلمت كلّ امرأة عاشت في زمنهم؛ إذ جعلت هذا الرأي "باعتباره إسقاطا لتصوّرات تاريخية ومخيال اجتماعي"[١٧٩] هو الرأي السائد في المجتمع والمتحكّم في العلاقات، مما يعني أنّ المرأة في تلك العصور لم تكن ذات قيمة أو دور في المجتمع؛ لأنها كانت مجرّد بضاعة جنسية.

---

[١٧٨] حيرة مسلمة، ص٧٣

[١٧٩] ص٧٦

هل يعني هذا الكلام أنني أنكر ما نسب لمالك، أو أنكر قول بعض الفقهاء بأنّ المهر عوض عن الفرج؟

لا، أنا لا أنكر هذا، ولكن أنكر على الدكتورة إخراج الكلام من سياقه وربطه بالنظرة الدونية ليكون من أدلّة احتقار المرأة والتقليل من قيمتها. فهذا الكلام الذي قاله جمع من العلماء لا علاقة له بالنظرة إلى المرأة ككل، وإليك البيان:

تقول الدكتورة ألفة: "إننا لا نجد في الآية القرآنية المذكورة مثلما لا نجد في حديث الرسول ما يشير تصريحا أو تلميحا على وجود علاقة ما بين دفع المهر باعتباره ثمنا وبضع المرأة باعتباره بضاعة، ولا تعدو الآية أن تكون تنظيما لعقد الزواج إذا ما اختار طرفا الزواج (أو أطرافه) قيام الزواج على صداق أو قيامه على أيّ شرط من الشروط الممكنة الأخرى".[١٨٠]

ونحن سننطلق من كلام الدكتورة هذا، لنحرّر مناط البحث ونضع قول الفقهاء في سياقه:

إذا، يقول الفقهاء إنّ الزواج عقد، وإنّ هذا العقد يشمل ذكر مال فيه. وفي المقابل، تقول الدكتورة إنّ الزواج عقد، وتقول أيضا إنّ هذا العقد يمكن قيامه على صداق (مال). فنحن الآن يا دكتورة نتحدث عن عقد قام على مال. ولا يهمّ هنا إن كان ذكر المال بصفة اختيارية كما هو عندك أو بصفة إلزامية كما هو عند الفقهاء، وإنما المهمّ هو أنّه عقد قام على مال أو ذكر فيه المال. والسؤال الآن هو: كيف نكيّف هذا العقد؟

فتكييف العقد يعني إعطاء الوصف الشرعي أو القانوني له. ولا بدّ لنا من هذا التكييف للعقد ليتضّح واقعه وموقف الشارع منه؛ لأنّ التكييف يضبط لنا الأركان والشروط والآثار والالتزامات المترتبة عن العقد، كما يمكّننا من تأطيره قضائيا عند المنازعة والاختلاف. فما هو إذن التكييف الشرعي لعقد الزواج القائم على مال عند الدكتورة؟ هل هو عندها من عقود التمليك أو التوثيق أو المشاركة؟ وهل هو من عقود المعاوضات أو التبرعات؟

هذا السؤال لم تفكّر فيه الدكتور؛ لأنّ مخيلتها كانت مشغولة بقضية أخرى هي إبراز "النزعة الذكورية" لدى الفقهاء ومدى احتقارهم للمرأة، فطغى الذاتي على الموضوعي. ولهذا فإنّ

---

[١٨٠] ص٧٥

الدكتورة نقلت كلام مالك عن ابن العربي بعد أن أخرجته من سياقه وأقحمته في سياق آخر غير مقصود لقائله. قال ابن العربي: "قوله تعالى: ﴿**فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾: سمّاه في هذه الآية أجرا، وسمّاه في الآية الأولى في أول السورة نحلة، وقد تكلّمنا على تلك الآية، وكانت الفائدة بهذا والله أعلم البيان لحال الصداق، وأنه من وجه نحلة ومن وجه عوض. والصحيح أنّه عوض، ولذلك قال مالك: **النكاح أشبه شيء بالبيوع، لما فيه من أحكام البيوع**، وهو وجوب العوض وتعريفه وإبقاؤه وردّه بالعيب والقيام فيه بالشفعة على غير ذلك من أحكامه".[181] فهذا الكلام يتعلّق بتكييف شرعي للعقد ولا يتعلّق بمكانة المرأة أو بقيمتها في الشرع أو في نظر الفقهاء. ولهذا قال الشيخ خليل في مختصره: "الصداق كالثمن... وضمانه وتلفه واستحقاقه وتعييبه أو بعضه: كالبيع...". وقال أبو عبد الله المواق في شرحه: "وقال ابن القاسم: إن تزوجها على عروض أو رقيق لها عدد فاستحق منها شيء فمحمله من محمل البيوع؛ لأن مالكا قال: أشبه شيء بالبيوع النكاح".[182]

وعليه، فإنّ الدكتورة أساءت فهم قصد العلماء، فأساءت إليهم بتقديمهم كتجّار شهوة لا تعني المرأة عندهم إلا سلعة من السلع.

٢. تقول الدكتورة ألفة: "ولأن المسألة مقامية تاريخية فإنّ ابن عاشور المنتمي إلى زمن آخر والمحكوم بمخيال اجتماعي مختلف يتحرّج من اعتبار المهر عوضا إذ يقول: ليس الصداق عوضا عن منافع المرأة عند التحقيق فإنّ النكاح عقد بين الرجل والمرأة قصد منه المعاشرة وإيجاد آصرة عظيمة وتبادل حقوق بين الزوجين وتلك أغلى من أن يكون لها عوض مالي ولو جعل لكان عوضها جزيلا ومتجددا بتجدد المنافع وامتداد أزمانها شأن الأعواض كلّها، ولكنّ الله جعله هدية واجبة على الأزواج وإكراما لزوجاتهم".[183]

أقول:

---

[181] أحكام القرآن، ج١ ص٤٩٩

[182] التاج والإكليل، مع مواهب الجليل، ج٥ ص١٧٣

[183] حيرة مسلمة، ص٧٦

لو قلت للدكتورة: إنّ رأي الشيخ الطاهر ابن عاشور رحمه الله قال به أيضا جمع من العلماء، كالشيخ مُحَّد أبو زهرة الذي يقول: "المهر حقّ من حقوق الزوجة على زوجها... وشرع على أنه هدية لازمة وعطاء مقرر وليس عوضا كما فهم بعض الناس... فالمهر على ذلك هدية لتقريب القلوب"[١٨٤]، وكالشيخ تقي الدين النّبهاني الذي يقول: "وجعل الإسلام الصداق أي المهر على الرجل للمرأة، وجعله حقا لها عليه، مع أن الاستمتاع هو لهما معا، وليس للرجل وحده. فقال تعالى ﴿**وَآَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا**﴾، ومعنى نحلة هو عطية إذ الصداق عطية، وليس هو بدل البضع كما يتوهم بعضهم"[١٨٥]، لو قلت هذا، لقالت الدكتورة: إنّ العلماء الذين قالوا بقول الشيخ الطاهر من معاصريه، فهم أيضا من المنتمين إلى زمن آخر ومن المحكومين بمخيال اجتماعي مختلف.

والحقيقة، أنّ الدكتورة هي المحكومة بهذا "المخيال الاجتماعي المختلف"، وأما الشيخ الطاهر فقد قال ما قاله بعض السلف، ورجّح ما رجّحه بعض العلماء ممن سبقه بقرون. وهو ما تجهله الدكتورة. وسنثبت لها الآن أنّ المسألة خلافية بحثها العلماء منذ نشأة الفقه.

- قال ابن حزم الأندلسي (المتوفى سنة ٤٥٦هـ): "وليت شعري، ماذا باع أو ماذا اشترى، أرقبتها فبيع الحرّ لا يجوز، أم فرجها فهذا أبين في الحرام، وهو قد استحل بكلمة الله تعالى فرجها الذي كان حراما عليه قبل النكاح، كما استحلت بكلمة الله تعالى فرجه الذي كان حراما عليها قبل النكاح، ففرج بفرج، وبشرة ببشرة، وأوجب الله تعالى عليه وحده الصداق لها زيادة على استحلالها فرجه، وليس البيع هكذا، إنما هو جسم يبادل بجسم، أحدهما ثمن والآخر مبيع مثمون لا زيادة هاهنا لأحدهما على الآخر، فوضح لكلّ ذي عقل سليم فساد قول من شبّه النكاح بالبيع...".[١٨٦]

فها هو ابن حزم كما ترى ينكر على من شبّه النكاح بالبيع، فهل تأثّر بأفكار الحداثة والتنوير التي هي أساس "المخيال الاجتماعي" الذي تتحدث عنه الدكتورة؟

---

[١٨٤] الأحوال الشخصية، ص١٦٩-١٧٠

[١٨٥] النظام الاجتماعي في الإسلام، ص٧٦

[١٨٦] المحلّى، ج٩ ص٤٩٤

- وقال علاء الدين المرداوي الحنبلي (المتوفى سنة٨٨٥هـ): " ... وقال القاضي في أحكام القرآن: المعقود عليه الحلّ لا ملك المنفعة. وقال في القاعدة السادسة والثمانين: تردّدت عبارات الأصحاب في مورد عقد النكاح؛ هل هو الملك أو الاستباحة؟ فمن قائل: هو الملك. ثم تردّدوا؛ هل هو ملك منفعة البضع، أو ملك الانتفاع بها؟ وقيل: بل هو الحلّ لا الملك. ولهذا يقع الاستمتاع من جهة الزوجة، مع أنه لا ملك لها. وقيل: بل المعقود عليه الازدواج كالمشاركة، ولهذا فرّق الله سبحانه وتعالى بين الازدواج وملك اليمين. وإليه ميل الشيخ تقي الدين. فيكون من باب المشاركات لا المعاوضات". وقال: "وهل هو عوض حقيقي أم لا؟ للأصحاب فيه تردّد، ومنهم من ذكر احتمالين".[١٨٧]

وكما ترى فقد ذكر المرداوي خلاف علماء المذهب الحنبلي في تكييف عقد النكاح، فأتى بقول من لا يعدّه من قبيل العوض والملك.

- وقال الإمام برهان الدين المرغيناني الحنفي (المتوفى سنة٥٩٣هـ): "ثمّ المهر واجب شرعا إبانة لشرف المحلّ فلا يحتاج إلى ذكره لصحة النكاح". وقد شرح قوله الإمام ابن الهمام الحنفي (المتوفى سنة٨٦١هـ) فقال: "وأما أنّه إبانة لشرفه فلعقلية ذلك؛ إذ لم يشرع بدلا كالثمن والأجرة وإلا لوجب تقديم تسميته...".[١٨٨]

فها هو ابن الهمام الحنفي يصرّح بما تحبّ الدكتورة سماعه.

- وقال الشيخ إبراهيم الباجوري الشافعي (المتوفى سنة١٢٧٧هـ): "وإنما قيل له نحلة وعطية مع أنه عوض في مقابلة منفعة البضع ظاهرا؛ لأنه كما يستمتع بها تستمتع به بل استمتاعها به أكثر... فوجوبه عليه لا في مقابلة التمتع في الحقيقة بل تكرمة وعطية من الله مبتدأة وصادرة من الزوج لتحصل الألفة والمحبة. وإنما وجب عليه لا عليها؛ لأنه أقوى منها وأكثر كسبا. ومن هذا علم الجمع بين القولين اللذين حكاهما المرعشي

---

[١٨٧] الإنصاف، مع المقنع والشرح الكبير، ج٢٠ ص١١ وج٢١ ص٨٣

[١٨٨] شرح فتح القدير، ج٣ ص٣٠٤

هل هو عوض أو تكرمة وفضيلة، فمن قال بالأول نظر إلى الظاهر من كونه في مقابلة منفعة البضع، ومن قال بالثاني نظر إلى الحقيقة والباطن...".[189]

فها هو الشيخ الباجوري يذكر لنا الخلاف في المذهب الشافعي حول المسألة، ويصرّح بأنّ من الشافعية من جعل المهر تكرمة وفضيلة وليس بعوض، وهو ما تحبّ الدكتورة سماعه.

- وقال الإمام ابن رشد الجدّ المالكي (المتوفى سنة٥٢٠هـ): "... فالزوج لا يستبيح الفرج إلا بالصداق. وقال الله تعالى فيه إنه نحلة، والنحلة ما لم يعتض عليه، فهي نحلة من الله تعالى فرضها للزوجات على أزواجهن لا عن عوض الاستمتاع بها؛ لأنها تستمتع به كما يستمتع بها ويلحقها من ذلك مثل الذي يلحقه؛ لأن المباضعة فيما بينها وبين زوجها واحدة. ولهذا المعنى لم يفتقر عقد إلى تسمية صداق، ولو كان الصداق ثمنا للبضع حقيقة لما صح النكاح دون تسمية الصداق كالبيع الذي لا ينعقد إلا بتسمية الثمن".[190]

فهل رجّح الشيخ الطاهر يا دكتورة أم تحرّج؟ لا شكّ أنه رجّح قول بعض الفقهاء في مذهبه، ولم يتحرّج من هذا "المخيال الاجتماعي".

[189] حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزّي على متن أبي شجاع، ج٢ ص١٥١

[190] المقدمات الممهدات، ج١ ص٤٦٨

الحيرة الثالثة: طاعة الزوج في الفراش

تطرّقت الدكتورة ألفة في حيرتها هذه إلى مسائل حساسة تتعلّق بالعلاقة الحميمة بين الرجل والمرأة. ويمكن لنا أن نلخّص أهم المسائل التي بحثتها الدكتورة في أربعة عناوين: الرغبة، المتعة، الإحصان، والنشوز.

١. الرغبة

تقول الدكتورة ألفة: "لم نبدأ برغبة الزوجة في حال عدم تحقّق العلاقة الجنسية اعتباطا ولم نقدّم رغبة الزوجة على رغبة الزوج عبثا، ولكن لأن طرح المفسرين والفقهاء لهذا الإمكان نادر مقارنة بإطنابهم في حال رغبة الزوج وامتناع الزوجة".[١٩١] وتقول: "ولما كانت المرأة مجرد موضوع جنسي فإن رغبتها في إنشاء علاقة جنسية ورفض الرجل ذلك يكاد لا يتصوّر إلا في حالين الأولى هي إعراض الزوج لعيب في الموضوع أي لعيب في المرأة إما لكبر سنها أو لانعدام جمال فيها وما إلى ذلك. والحال الثانية لإعراض الزوج عن المرأة هي حال إعراض اختياري مقصود الغرض منه معاقبة المرأة الناشز بهجرها في الفراش... أما امتناع الزوج الاختياري فجائز عندهم إن لم تعجبه الزوجة إما لعيب خلقي فيها أو لعيب خُلقي يستوجب عقابها بل إنّ هذا الامتناع جائز مطلقا لدى الشافعي إذ مجامعة الزوج زوجته مما "لا يجب عليه لأنه حق له فلا يجب عليه كسائر حقوقه"...".[١٩٢] وتقول: "إن الآية [أي قوله تعالى: **نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**...] قد تضمر أن العلاقة الجنسية المباحة في أيّ زمن وفي أي وضع هي خاصة بالرجل والمرأة أي بكلا الزوجين رغم أنّ الخطاب كالعادة لا يتجّه إلا إلى مجموعة الرجال. ومن ثمّ تكون الآية سامحة للمرأة أيضا بأن تضاجع زوجها متى شاءت ذلك".[١٩٣]

أقول:

---

[١٩١] حيرة مسلمة، ص٧٨

[١٩٢] ينظر ص٨١-٨٥

[١٩٣] ص٨٨

تتحدّث الدكتورة هنا عن عدم عناية العلماء برغبة المرأة، وتركيزهم على رغبة الرجل؛ لأنّ المرأة في الفقه ليست شريكة للرجل في الفعل الجنسي، إنما هي موضوعه وأداة رغبته. وبعد أن انتقدت الدكتورة إهمال الفقهاء لرغبة المرأة، قرّرت أنّ للمرأة "أن تضاجع زوجها متى شاءت ذلك".

والحقيقة، أنّ البحث في مسألة رغبة المرأة مبني على البحث في مسألة حقّ الوطء، فهل الوطء من حقّ الرجل وحده أم هو من حقّ المرأة أيضا؟

والصحيح الذي عليه جمهور العلماء أنّ الوطء حقّ مشترك بين الرجل والمرأة.

- قال الكاساني الحنفي: "النكاح ضم وتزويج لغة فيقتضي الانضمام والازدواج ولا يتحقّق ذلك إلا بحلّ الوطء والاستمتاع لأنّ الحرية تمنع من ذلك، وهذا الحكم وهو حلّ الاستمتاع مشترك بين الزوجين فإنّ المرأة كما تحلّ لزوجها فزوجها يحلّ لها...وللزوج أن يطالبها بالوطء متى شاء إلا عند اعتراض أسباب مانعة من الوطء كالحيض والنفاس والظهار والإحرام وغير ذلك، وللزوجة أن تطالب زوجها بالوطء لأن حلّه لها حقها كما أنّ حلّها له حقه، وإذا طالبته يجب على الزوج ويجبر عليه في الحكم مرة واحدة والزيادة على ذلك تجب فيما بينه وبين الله تعالى من باب حسن المعاشرة واستدامة النكاح فلا يجب عليه في الحكم عند بعض أصحابنا وعند بعضهم يجب عليه في الحكم".[١٩٤] وفي حاشية ابن عابدين: "ويأثم إذا ترك الديانة متعنتا مع القدرة على الوطء".[١٩٥]
- وقال شمس الدين ابن قدامة المقدسي الحنبلي: "الوطء واجب على الرجل (إذا لم يكن عذر) وبه قال مالك... ولأنّ النكاح شرع لمصلحة الزوجين، ودفع الضرر عنهما، وهو مفض إلى دفع ضرر الشهوة عن المرأة كإفضائه إلى دفع ذلك عن الرجل، فيجب تعليله بذلك، ويكون الوطء حقا لهما معا...".[١٩٦]

---

[١٩٤] بدائع الصنائع، ج٢ ص٣٣١

[١٩٥] حاشية رد المختار، ج٣ ص٤٩٥

[١٩٦] الشرح الكبير مع المقنع والإنصاف، ج٢١ ص٤٠٤-٤٠٥

- وقال القرافي المالكي: "قال صاحب (القبس): والوطء عند مالك واجب على الرجل للمرأة في الجملة إذا انتفى العذر".[197] وقال: "عليه أن يتوخى أوقات حاجتها إلى الرجل فيعفها ويغنيها عن التطلع إلى غيره. وإن رأى الرجل من نفسه عجزا عن إقامة حقها في مضجعها أخذ من الأدوية التي تزيد في باهه وتقوي شهوته حتى يعفها".[198]

فهذه النقول تثبت لك اهتمام العلماء بحقّ المرأة في الوطء أي اهتمامهم برغبتها وشهوتها. ومن أقوى العبارات الدّالة على هذا الاهتمام قولهم: "الوطء واجب على الرجل"، ومن المعلوم أنّ الوجوب المتعّلق بالرجل يفيد الإلزام المشعر بأهمية حقّ المرأة.

وقد تقرّر في فقه المالكية المعمول به عندنا أنّ للمرأة الحقّ في طلب الفراق إذا أخلّ الزوج بهذا الواجب أي منع المرأة حقّها. قال الدسوقي: "الحاصل أنه إذا حلف ليعزلن عن زوجته زمنا يحصل به ضررها أو حلف لا يبيت عندها أو ترك وطأها ضررا من غير حلف أو أدام العبادة وتضررت الزوجة من ترك الوطء وأرادت الطلاق فإن الحاكم يجتهد في طلاقها عليه، ومعنى الاجتهاد في الطلاق عليه أن يجتهد في أن يطلق عليه فورا بدون أجل أو يضرب له أجلا واجتهد في قدره من كونه دون أجل الايلاء أو قدره أو أكثر منه، فإن علم لدده وإضراره طلق عليه فورا وإلا أمهله باجتهاده لعله أن يرجع عما هو عليه، فإذا انقضى أجل التلوم ولم يرجع عما هو عليه طلق عليه وكل هذا إذا أرادت الطلاق، وأما إن رضيت بالإقامة معه بلا وطء فلا تطلق عليه. قوله: (بخلاف لا أبيت معها في فراش) أي فإن هذا لا يطلق عليه كما في عبق نقلا عن تت وهو مقيد بما إذا حلف أنه لا يبيت معها في فراش والحال أنه لم يقطع المودة وإلا فقد مر أن توليته ظهره لها من جملة الضرر الموجب للطلاق وهذا أشد. قوله: (بل إذا تضررت هي إلخ) في التوضيح ما نصه: اختلف فيمن قطع ذكره لعلة نزلت به أو قطعه خطأ فقال مالك مرة لا مقال لها، وقال في كتاب ابن شعبان لها القيام وهو المعتمد، فإن تعمد قطعه أو شرب دواء ليقطع به لذة النساء أو شربه لعلاج علة وهو عالم أنه يذهب بذلك شهوة النساء

---

[197] الذخيرة، ج٤ ص٤١٦

[198] الجامع لأحكام القرآن، ج٣ ص١٢٤

أو شاك كان لها الفراق إذا لم ترض بالإقامة معه...".[199] وفي كتب الفقه كلّها نجد باب الإيلاء وهو الحلف بيمين يتضمّن ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر، وفيه تعرّض الفقهاء لأحكام امتناع الزوج عن وطء زوجته. ولو راجعت الدكتورة ألفة كتب الفقه، وتعمّقت في تفاصيل الفقه، لأدركت مدى عناية الفقهاء برغبة الزوجة أو بحقّها في الوطء.

بقي هنا أن نحرّر مذهب الشافعي ﷺ. فقد تكلّمت فيه الدكتورة بكلام يحتاج إلى بيان حيث قالت : "إنّ هذا الامتناع جائز مطلقا لدى الشافعي إذ مجامعة الزوج زوجته مما "لا يجب عليه لأنه حق له فلا يجب عليه كسائر حقوقه"...".

والمدخل إلى فهم مذهب الشافعية في هذه المسألة هو قول الإمام الشافعي: "الجماع موضع تلذّذ، ولا يجبر أحد عليه".[200] وقول الشيرازي: "ولا يجب عليه الاستمتاع لأنه حق له فجاز تركه كسكنى الدار المستأجرة، ولأن الداعي إلى الاستمتاع الشهوة فلا يمكن إيجابه".[201] وقول الغزالي: "ليس للمنفردة في النكاح مطالبة الزوج بالمبيت عندها، ولا بالوقاع؛ اكتفاء بدواعي الطبع، والأولى بالزوج أن لا يخلّيهن عن الإيناس والوقاع؛ تحصينا لهنّ عن الفجور".[202]

وإذا تجاوزنا قياس الشافعية – المستغرب في نظرنا – حقّ الاستمتاع على سكنى الدار المستأجرة، نجدهم يركّزون على الداعي الطبيعي للاستمتاع وهو الشهوة. والشهوة من الأمور الغريزية الفطرية في الإنسان، فهي تثور فيه طبيعيا وتلقائيا بداعي المحبة أو الإثارة، فلا يمكن إيجابها؛ لأنّ الإيجاب يتضمن معنى الجبر. و"الجماع موضع تلذذ، ولا يجبر أحد عليه". ومع ذلك فقد نصّ فقهاء الشافعية على أنه "ينبغي أن يأتيها في كل أربع ليال مرة فهو أعدل، إذ عدد النساء أربعة فجاز التأخير إلى هذا الحد، نعم ينبغي أن يزيد أو ينقص بحسب حاجتها في التحصين، فإنّ تحصينها واجب عليه".[203]

---

[199] حاشية الدسوقي، ج٢ ص٤٣١

[200] مختصر المزني، ص٢٤٦

[201] المهذب، ج٢ ص٦٧

[202] الوسيط في المذهب، ج٥ ص٢٨٥

[203] إحياء علوم الدين، للغزالي، ج٢ ص٧٠

وفي هذا دلالة على مراعاة الشافعية لرغبة المرأة. فهم، وإن لم يوجبوا على الرجل الوطء ديانة، فقد أوجبوه عليه عادة.

أما قول الدكتورة ألفة: "إن الآية [أي قوله تعالى: **نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**...] قد تضمر أن العلاقة الجنسية المباحة في أيّ زمن وفي أي وضع هي خاصة بالرجل والمرأة أي بكلا الزوجين رغم أنّ الخطاب كالعادة لا يتجّه إلا إلى مجموعة الرجال. ومن ثمّ تكون الآية سامحة للمرأة أيضا بأن تضاجع زوجها متى شاءت ذلك"، فلا يستقيم منه إلا قولها: "للمرأة أيضا بأن تضاجع زوجها متى شاءت ذلك".

وستستغرب الدكتورة قولنا هذا؛ لأنها تظنّ نفسها قد أتت بفكرة ثورية لم تسبق إليها. والحقيقة، أنّ هذه الفكرة مبنية على ما قرّره جمهور الفقهاء من اشتراك الزوجين في حقّ الوطء. وهذا الحقّ الذي نثبته للمرأة لا يقوم على الآية المذكورة التي تأولتها الدكتورة؛ لأن الخطاب فيها للرجال باعتراف الدكتورة نفسها، ولكن نثبته من أدلة أخرى منها: قوله تعالى: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ (البقرة٢٢٨)، وقوله ﷺ لعبد الله بن عمرو: «**وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا**» (متفق عليه). وكما قرّرنا سابقا، فإنّ الحقّ في الوطء عند جمهور الفقهاء مشترك بين الزوجين، لذلك جاز للمرأة أن تطلب هذا الحقّ أو بتعبير الدكتورة جاز لها "أن تضاجع زوجها متى شاءت ذلك". قال الشيخ الصادق الغرياني: "الاستمتاع حق مشترك بين الزوجين، فينبغي للزوجة أن تعفّ زوجها... وكذلك الزوج يجب عليه أن يعفّ زوجته... وإذا شكت المرأة زوجها للحاكم قلة الجماع، حكم عليه بأن يخلو معها في كل أربع ليال ليلة... فإن امتنع الزوج عن إعفاف زوجته كان لها الحقّ في طلب التطليق للضرر... قال ابن العربي: طلب المرأة الوطء لا ينافي الحياء الممدوح ولا المروءة المستحسنة؛ لأنه مقصود النكاح... فإذا تعذر جاز طلبه دينا وحسن مروءة...".[٢٠٤]

فلم تأت الدكتورة بجديد، وإنما كشفت عن عدم معرفتها بالقديم.

---

[٢٠٤] مدونة الفقه المالكي، ج٢ ص٦٥٤-٦٥٥

٢. المتعة

تقول الدكتورة ألفة: "ويقتصر تأويل المفسّرين للعجز لدى الزوج باعتباره عجزا عن الإيلاج ولذلك يرون أنّ المجبوب إن بقي له بعض من الذكر يمكّنه من الإيلاج فإنه لا يعدّ عاجزا. ولا يطرح المفسرون قدرة الرجل على إمتاع المرأة، فالإيلاج عندهم كاف لكي تتمّ العلاقة الجنسية. ورغم وفرة النصائح الواردة في كتب الباه العربية توجّه الرجل حتى ينجح في تنسيق متعته مع متعة المرأة ورغم تلميح الحديث النبوي إلى القبلة "رسولا" بين الزوجين وتأكيده أن الرجل إذا قضى حاجته قبل أن تقضي حاجتها فلا يعجلها حتى تقضي حاجتها، فإن الفقهاء لا يعتبرون غياب متعة الزوجة من دواعي طلب الطلاق. وكيف يكترث الفقهاء لمتعة المرأة الجنسية في حين أن تصورهم للعلاقة الجنسية كمي، فالعدل بين الزوجات في المبيت يكون وفق الليالي المقضاة لدى كل زوجة لا وفق أشكال تحقق العلاقة الجنسية بين الزوجين أو مدى جودتها. واللطيف أنه في مقابل سكوت الفقهاء عن متعة المرأة نجد حديثا للرسول ﷺ يقرّ بحقّ المرأة في المتعة الجنسية، ومفاده أن امرأة جاءت النبي ﷺ فقالت إنها كانت عند رفاعة فطلّقها آخر ثلاث تطليقات فتزوجها بعده عبد الرحمان بن الزبير وإنه والله ما معه يا رسول الله إلا مثل الهدبة... إن الرسول لم يمتعض من تصريح الزوجة بأن زوجها الحالي غير قادر على إمتاعها، على الأقل بالنظر إلى مدى انتصاب ذكره، ولكن من امتعض من ذلك هو الرجل... وليس امتعاض هذا الرجل سوى صدى لامتعاض المجتمع الذكوري من الإشارة إلى متعة المرأة مما نجد له صدى لدى الفقهاء والمفسّرين مثلما أسلفنا. وليس هذا الامتعاض غريبا من المنظور التاريخي في مجتمع لا يعتبر المرأة ذاتا بل مجرد موضوع جنسي للرجل...فلئن كانت متعة الرجل الجنسية تتجسم ماديا في الإنزال فإن متعة المرأة التي لا تتجسّم في علامة مادية قاطعة ما تزال تثير اختلاف الأطباء والمحللين النفسيين...".[٢٠٥]

أقول:

---

[٢٠٥] حيرة مسلمة، ص٧٨-٨١

أولا: تتحدّث الدكتورة عن إهمال المفسّر والفقيه لموضوع متعة المرأة الجنسية، وكأنّ كتب الفقه أو التفسير قد جعلت للبحوث الجنسية؟ إنّ الغرض من كتب الفقه والتفسير هو بيان الأحكام الشرعية العملية المستخرجة من النصوص المتعلّقة بتنظيم العلاقة بين الزوجين، وإن ذكرت الاستمتاع والشهوة واللذة وغير ذلك، فمن قبيل بيان ما يجوز وما لا يجوز من أعمال، وليس غرضها البحث في ماهية المتعة الجنسية أو بيان كيفية تحقيق متعة الذكر أو الأنثى.

ثانيا: تنتقد الدكتورة الفقهاء وتحمل عليهم لإهمالهم الاعتناء بمتعة المرأة وتقصيرهم في حقّ النساء، ومع ذلك نجدها بعد أسطر من هجمتها الشرسة على الفقهاء تعترف بحقيقة علمية مفادها أنّ "متعة المرأة التي لا تتجسّم في علامة مادية قاطعة ما تزال تثير اختلاف الأطباء والمحللين النفسيين". فيا دكتورة ألفة، كيف يلام الفقه الكلاسيكي على تقصيره في موضوع متعة المرأة الجنسية إذا عجز العلم الحديث عن تحديد ماهية هذه المتعة وكيفية حصولها؟

ثالثا: من الجهل والظلم أن يقول قائل: لم يهتم الفقهاء بمتعة المرأة.

- قال ابن الهمام الحنفي: "حكمه [أي عقد النكاح] حل استمتاع كل منهما بالآخر على الوجه المأذون فيه شرعا".[٢٠٦]
- وقال الكاساني: "وكذلك المرأة يحلّ لها النظر إلى زوجها واللمس من فرقه إلى قدمه، لأنه حل لها ما هو أكثر من ذلك وهو التمكين من الوطء فهذا أولى".[٢٠٧]
- وقال شمس الدّين ابن قدامة المقدسي الحنبلي: "ويستحب أن يلاعب امرأته عند الجماع؛ لتنهض شهوتها، فتنال من لذة الجماع مثل ما ناله. وقد روي عن عمر بن عبد العزيز عن النبي ﷺ أنه قال: «**لَا تُوَاقِعْهَا إلَّا وَقَدْ أَتَاهَا مِن الشَّهْوَةِ مِثْلُ مَا أَتَاك، لِكَيْ لَا تَسْبِقَهَا بِالْفَرَاغِ...**» ... ولا ينزع إذا فرغ قبلها حتى تفرغ لما روى أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذَا جَامَعَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ فَلْيَصْدُقْهَا، ثُمَّ إذَا**

---

[٢٠٦] فتح القدير، ج٣ ص١٧٨

[٢٠٧] بدائع الصنائع، ج٥ ص١١٩

قَضَى حَاجَتَهُ، فَلَا يُعَجِّلْهَا حَتَّى تَقْضِيَ حَاجَتَهَا». ولأنّ في ذلك ضررا عليها، ومنعا لها من قضاء شهوتها...".[208]

فهل بعد هذا الكلام يا دكتورة من كلام؟

- وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: "إذا وجد بالمرأة عيب يؤثر في المعنى المقصود بالنكاح ويمنع الالتذاذ واستيفاء الاستمتاع فالزوج بالخيار... وللمرأة إذا وجدت ذلك بالرجل من الخيار مثل ما للرجل، لقوله تعالى ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾، ولأنّ لها حقا في الاستمتاع، فإذا وجدت مانعا منه أو من كماله كان لها الخيار كالرجل...".[209]
- وقال أبو حامد الغزالي: "ثم إذا قضى وطره فليتمهل على أهله حتى تقضي هي أيضا نهمتها، فإن إنزالها ربما يتأخر فيهيج شهوتها، ثم القعود عنها إيذاء لها، والاختلاف في طبع الإنزال يوجب التنافر مهما كان الزوج سابقا إلى الإنزال، والتوافق في وقت الإنزال ألذّ عندها...".[210]

فما رأي الدكتورة في هذا التحليل الذي يفوق تحليل "الأطباء والمحللين النفسيين"؟

رابعا: استدلت الدكتورة على حقّ المرأة في المتعة الجنسية بما رواه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: جَاءَتْ امْرَأَةُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا جَالِسَةٌ، وَعِنْدَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ تَحْتَ رِفَاعَةَ فَطَلَّقَنِي فَبَتَّ طَلَاقِي، فَتَزَوَّجْتُ بَعْدَهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الزَّبِيرِ، وَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا مَعَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا مِثْلُ هَذِهِ الْهُدْبَةِ، وَأَخَذَتْ هُدْبَةً مِنْ جِلْبَابِهَا، فَسَمِعَ خَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ قَوْلَهَا وَهُوَ بِالْبَابِ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُ، قَالَتْ: فَقَالَ خَالِدٌ: يَا أَبَا بَكْرٍ، أَلَا تَنْهَى هَذِهِ عَمَّا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ فَلَا وَاللَّهِ مَا يَزِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى التَّبَسُّمِ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**لَعَلَّكِ تُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ، لَا، حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ وَتَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ**».

وقد اعتمدت الدكتورة هذا الحديث لتقرّر ذكورية المجتمع الإسلامي (وتقصد مجتمع الرسول

---

[208] الشرح الكبير مع المقنع والإنصاف، ج٢١ ص٤١٦

[209] المعونة على مذهب عالم المدينة، ج١ ص٥١٣-٥١٥

[210] إحياء علوم الدين، ج٢ ص٦٩

ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم) حيث قالت: "إنّ الرّسول لم يمتعض من تصريح الزوجة بأن زوجها الحالي غير قادر على إمتاعها، على الأقل بالنظر إلى مدى انتصاب ذكره، ولكن من امتعض من ذلك هو الرجل... وليس امتعاض هذا الرجل سوى صدى لامتعاض المجتمع الذكوري من الإشارة إلى متعة المرأة مما نجد له صدى لدى الفقهاء والمفسّرين مثلما أسلفنا".

وهذا الاستنتاج باطل؛ لأنّ سلوك الرجل الواحد لا يدلّ على ظاهرة مجتمعية تجيز للدكتورة تصنيف المجتمع إلى مجتمع ذكوري. فلماذا اعتمدت الدكتورة موقف "خالد" ولم تلتفت إلى "أبي بكر" الذي سكت عن الأمر؟ بل لماذا لم تعتبر الدكتورة بجرأة المرأة على الحديث في مثل هذا الأمر وقبول الرسول ﷺ له لتثبت مثاليّة المجتمع الإسلامي الذي تطالب فيه امرأة بحقها دون خوف أو خجل. لاشكّ أنّ مثل هذا المجتمع الذي تقف فيه امرأة لتتحدث في مجلس الرجال عن شأن أنثوي، لا يمكن أن يوصف بالمجتمع الذكوري.

خامسا: تقول الدكتورة: "فإن الفقهاء لا يعتبرون غياب متعة الزوجة من دواعي طلب الطلاق". ثم تقول بعد ذلك: "واللطيف أنه في مقابل سكوت الفقهاء عن متعة المرأة نجد حديثا للرسول ﷺ يقرّ بحقّ المرأة في المتعة الجنسية، ومفاده أن امرأة جاءت النبي ﷺ فقالت إنها كانت عند رفاعة فطلّقها...". ولو تدبّرت الدكتورة في الحديث المذكور لأدركت أنه حجّة عليها وليس لها؛ لأنّ النبي ﷺ استمع لشكوى المرأة وأقرّ –كما تقول الدكتورة – بحقّها في المتعة الجنسية، ومع ذلك لم يحقّق لها رغبتها في الفراق بل أمرها بالعودة إلى زوجها الذي لا يحقّق متعتها.

سادسا: تنتقد الدكتورة إهمال العلماء "قدرة الرجل على إمتاع المرأة، فالإيلاج عندهم كاف لكي تتمّ العلاقة الجنسية". ولو تدبّرت الدكتورة في الحديث الذي استشهدت به لأدركت مقصد الفقهاء.

قال ابن دقيق العيد: "وقولها: "إنما معه مثل هدبة الثوب" فيه وجهان: أحدهما: أن تكون شبهته بذلك لصغره. والثاني: أن تكون شبهته به لاسترخائه وعدم انتشاره. وقوله عليه السلام: «**لاَ، حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ**» يدلّ على أن الإحلال للزوج الثاني يتوقف على الوطء... وقوله عليه السلام: « **أتريدين أن تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ؟**» كأنه بسبب أنه فهم عنها إرادة فراق عبد

الرحمن وإرادة أن يكون فراقه سببا للرجوع إلى رفاعة وكأنه قيل لها: إنّ هذا المقصود لا يحصل إلا بالدخول، ولم ينقل فيه خلاف إلا عن سعيد بن المسيب فيما نعلمه، واستعمال لفظ العسيلة مجاز عن اللذة ثم عن مظنتها وهو الإيلاج فهو مجاز على مذهب جمهور الفقهاء الذين يكتفون بتغييب الحشفة".[٢١١]

والمعنى، أنّ الفقهاء يتعاملون مع أمور حسّية يمكن ترتيب الأحكام الشرعية عليها بكيفية منضبطة. لذلك، يعتبر الفقهاء وجود الآلة وحصول الإيلاج مظنّة حصول المتعة؛ لأنها الحالة الطبيعية.

سابعا: تقول الدكتورة: "وكيف يكترث الفقهاء لمتعة المرأة الجنسية في حين أن تصورهم للعلاقة الجنسية كمي، فالعدل بين الزوجات في المبيت يكون وفق الليالي المقضاة لدى كل زوجة لا وفق أشكال تحقق العلاقة الجنسية بين الزوجين أو مدى جودتها". وهذا الكلام غير صحيح، ولم يقله الفقهاء؛ لأنّ العدل عندهم في القسم بين الزوجات باعتبار المبيت وليس باعتبار العلاقة الجنسية التي لا تقبل عندهم القسمة الكمية.

- قال خليل: "(وليست التسوية في الوطء بواجب ما لم يقصد الضرر...) بل يبقى على سجيته فمن دعته نفسه إليها أتاها، ولأن الوطء ينشأ عن المحبة، والمحبة لا تدخل تحت الاختيار، ومن الضرر الممنوع إذا دعته نفسه فكف لتتوفر لذته في الأخرى...".[٢١٢]
- وقال ابن الهمام الحنفي: "والقسم بفتح القاف مصدر قسم، والمراد التسوية بين المنكوحات ويسمى العدل بينهن أيضا، وحقيقته مطلقا ممتنعة... فظاهره أن ما عداه مما هو داخل تحت ملكه وقدرته تجب التسوية فيه، ومنه عدد الوطآت والقبلات والتسوية فيهما غير لازمة إجماعا...".[٢١٣]

---

[٢١١] إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج١ ص٣٩٦

[٢١٢] التوضيح، ج٤ ص٢٦١

[٢١٣] فتح القدير، ج٣ ٤١٠-٤١١

- وقال البهوتي الحنبلي: "ولا تجب التسوية بينهن في الجماع؛ لأن طريقه الشهوة والميل، ولا سبيل إلى التسوية فيه"[٢١٤].
- وقال إبراهيم الباجوري الشافعي: "ولا تجب التسوية بين الزوجات في التمتع بوطء أو غيره لكنها تسنّ ولا يؤاخذ بميل القلب إلى بعضهن لأنّ هذا أمر قهري...".[٢١٥]

ثامنا: تقول الدكتورة: "ورغم تلميح الحديث النبوي إلى القبلة "رسولا" بين الزوجين وتأكيده أن الرجل إذا قضى حاجته قبل أن تقضي حاجتها فلا يعجلها حتى تقضي حاجتها، فإن الفقهاء لا يعتبرون غياب متعة الزوجة من دواعي طلب الطلاق". ومن الواضح أنّ الدكتورة تتكلم في أمور لا تفهمها. فقد نص الفقهاء على أنّ المرأة إذا كرهت زوجها لسبب من الأسباب التي لا تقدر على دفعها، لها أن تخالعه. قال الله تعالى: ﴿... **وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**...﴾ (البقرة٢٢٩). قال ابن رشد الحفيد: "والفقه أنّ الفداء إنما جعل للمرأة في مقابلة ما بيد الرجل من الطلاق، فإنه لما جعل الطلاق بيد الرجل إذا فرك [أبغض] المرأة جعل الخلع بيد المرأة إذا فركت [أبغضت] الرجل".[٢١٦]

وللدكتورة أن تسأل: لماذا ينصّ الفقه الإسلامي على كراهة المرأة لزوجها ولا ينصّ على غياب المتعة كسبب من أسباب الخلع؟ والجواب هو: أنّ متعة المرأة هي نتاج محبّتها لزوجها، فإذا كرهت المرأة الرجل، غابت المتعة. فلا يتصوّر أن تحبّ المرأة الرجل السليم من كل عيب، ولا تجد متعتها معه. لذا، لا يتصوّر أن يكون طلب المرأة للطلاق بسبب غياب المتعة. وبعبارة أخرى، إنّ المتعة في التّصور الإسلامي هي نتاج المحبّة، وليست المحبّة نتاج المتعة، كما أنّ غياب المتعة هو نتاج الكراهة، وليست الكراهة نتاج غياب المتعة.

ولا يعني هذا الكلام، أننا ننكر إمكان وجود مشكلة "متعة" بين الزوجين، فهذا الأمر مما لا ينكر إمكان حدوثه. ولكننا نرى، أنّ سلامة الرجل أو المرأة من العيوب، وقيام علاقتهما

---

[٢١٤] شرح منتهى الإرادات، ج٥ ص٣٢٦

[٢١٥] حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزّي على متن أبي شجاع، ج٢ ص١٦٦

[٢١٦] بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج٢ ص٥٥

الزوجية على أسس سليمة، مما يمّكن الزوج والزوجة من تجاوز أي مشكلة. فالأساس في العلاقة الزوجية هو قيامها على المودة والرحمة. قال تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (الروم٢١). فوجود المودة بين الزوجين، ينتج الرغبة والمتعة، ووجود الرحمة، ينتج استمرار الحياة الزوجية؛ لما يتضمنه معنى الرحمة من صبر الرجل على المرأة وصبر المرأة على الرجل.

وختاما نقول: إنّ تأثّر الدكتورة ألفة يوسف بالفكر الغربي، فكر ما يسمى بالحداثة والتنوير، جعلها تسقط كل مشكلات الغرب ومفاهيمه على مجتمعنا. لذلك نراها في كتابها هذا، قد اقتبست من الفكر الغربي مشكلاته ومعالجاته أي أخذت منه السؤال والجواب، وأخذت منه الداء والدواء. ومما اقتبسته الدكتورة من الفكر الغربي، مشكلة المتعة الجنسية. فنظرة الغرب إلى الصلة بين الرجل والمرأة مسلّطة على صلة الذكورة والأنوثة أي على الصلة الجنسية؛ ولهذا نرى الثقافة الغربية كثيرة الاهتمام بالمتعة الجنسية بين الذكر والأنثى في قصصها وأشعارها وأفلامها وبحوثها الأكاديمية. وقد أدى هذا إلى بروز وانتشار ما يعرف ببحوث النشوة (الأورغازم) التي أصبحت هي ماهية العلاقة بين الذكر والأنثى وهدفها الأساسي بل الحصري.

وأما نظرة الإسلام إلى الصلة بين الرجل والمرأة فمسلّطة على الغرض الذي من أجله وجدت الغريزة في الإنسان، وهو بقاء النوع. وأما المتعة التي تنتج عن إشباع الغريزة فهي أمر طبيعي وحتمي، وهي نتيجة وليست غاية. ولهذا فإنّ الإسلام لا يكبت الميل الجنسي، ولا ينكر المتعة ويلغيها بل ينظمها في إطار صلة التعاون بين الرجل والمرأة من أجل بقاء النوع الإنساني، ويزيل حصر هذه الصلة في إطار اللذة والنشوة، ويجعلها نظرة تستهدف مصلحة الإنسان ككل، لا نظرة الذكورة والأنوثة. وهي نظرة لا تنكر على الإنسان استمتاعه باللذة الجنسية، ولكنها تجعله استمتاعا منظّما، محقّقا غاية نبيلة هي بقاء النوع. ولهذا جاءت نصوص القرآن منصبة على الناحية الزوجية، وليس الناحية الجنسية، مشيرة بذلك إلى المقصد من صلة المرأة بالرجل.

قال الله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً**﴾ (النحل٧٢)، وقال: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا**

لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (الأعراف١٨٩)، وقال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ (الروم٢١)، وقال: ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (النبأ٨)، وقال: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ (النجم٤٥)، وقال: ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ (القيامة٣٩).

٣. الإحصان

تقول الدكتورة ألفة: "والغريب أنّ الله عزّ وجلّ إذ يتحدث عن الإحصان ينسبه إلى الرجال وإلى النساء. أمّا المفسرون فإنهم يعتبرونه بمعنى المنع من الزنى خاصا بالزوج وحده، أما الزوجة فليس على زوجها أن يمنعها من الزنى بقدر ما عليه أن يمنعها من التصرّف إلا بإذنه. وفي هذا يقول الرازي: "الزوج... مانع للزوجة من كثير من الأمور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا". وقد أجمل الرازي هنا الأمور الكثيرة التي يمنع الزوج زوجته عنها في حين أنّ كثيرا من المفسّرين قد فصّلوها ذاكرين المنع من الحج ومن الخروج إلا بإذنه بل المنع من النوافل إذ "تقدّم طاعته على طاعة الله تعالى في النوافل فلا تصوم إلا بإذنه". والمفيد في كلام الرازي إضماره أن الزوج ليس مانعا زوجته من الزنى. وهذا التصور محير إذ أننا إذا اعتبرنا أن الإحصان هو أن يمنع الزواج كلاّ من الرجل والمرأة من الزنى أمكن أن نتساءل: كيف تعدّ المرأة محصنة إذا سمح لزوجها بأن يهجرها في الفراش... ألا يجوز أن تشتهي المرأة زوجها وهو صائم دون إذنها فيمتنع عنها وتلتجئ إلى الزنى الحرام؟ وعموما كيف يحصن الزواج المرأة إذا كانت متعتها الجنسية مشطوبة تماما وإذا كانت مجرد بضع يشترى ليحصن الزوج وحده؟ ألا تعد قراءات المفسّرين والفقهاء هذه استخفافا بمفهوم الإحصان القرآني الذي يشمل النساء؟ وألا تعدّ هذه القراءات استخفافا بإثبات الرسول، من خلال الحديث السابق، وجود متعة جنسية نسائية؟".[٢١٧]

أقول:

---

[٢١٧] حيرة مسلمة، ص٨٥-٨٦

أولا: استخفّ استخفافا بالشيء أي استهان به واستحقره، ولم يقدّره كما ينبغي أو لم يعره اهتماما وتصرّف خلافه. وعبارة الاستخفاف بالمفهوم القرآني وبالحديث النبوي، عبارة خطيرة لا يوصف بها علماء الأمة الأجلاء الأتقياء الذين لو أنفقت الدكتورة مثل "جبل الشعانبي" ذهبا ما بلغت مدّ أحدهم ولا نصيفه. إنّ الدكتورة تتحدّث عن الاجتهاد واختلاف القراءات، وتريد منا أن نحترم قراءتها واجتهادها، ولكن أين هذا الاحترام يا دكتورة في كلامك عن العلماء؟ هل يجوز لعاقل وموضوعي ونزيه يشعر بالانتماء إلى الأمة الإسلامية وثقافتها، أن يصف اجتهاد من سبقه بالاستخفاف بالكتاب والسنة؟ وإذا كانت قراءات المفسرين من أمثال الرازي وابن العربي والقرطبي، وقراءات الفقهاء من أمثال مالك والشافعي وأحمد، تعدّ عندك استخفافا بمفهوم القرآن والحديث، فقراءة من إذن نحترم ونتبع؟ هل هذا هو "البحث العلمي والنظر الفكري الرصين"؟ ولتعلم الدكتورة أنها إذا أباحت لنفسها الطعن في العلماء بألفاظ جارحة تحطّ من قدرهم، وبعبارات تشكّك في علمهم وفهمهم ونزاهتهم، واعتبرت ذلك من صميم "البحث العلمي والنظر الفكري الرصين"، فعليها إذن أن تقبل بصدر رحب عبارة من بدّعها ورماها بالانحراف والتحريف.

ثانيا: كلام الدكتورة عن العلماء يكشف مخزون عقلها الباطن، وما استقرّ في أعماقها من مفاهيم الاستخفاف بهم وعدم تقديرهم كما ينبغي، وهو ما دفعها للتحامل عليهم، مما أوقعها في أخطاء فادحة. ومن أشنع هذه الأخطاء حملها لكلام العلماء على وجه سلبي غير مقصود لهم، وتلفيقها للحجج؛ إذ نسبت الدكتورة إلى العلماء قولا لا يقولون به. قالت: "والغريب أنّ الله عزّ وجلّ إذ يتحدث عن الإحصان ينسبه إلى الرجال وإلى النساء. أمّا المفسرون فإنهم يعتبرونه بمعنى المنع من الزنى خاصا بالزوج وحده، أما الزوجة فليس على زوجها أن يمنعها من الزنى بقدر ما عليه أن يمنعها من التصرّف إلا بإذنه".

فتدبر أيها القارئ الكريم في كلام الدكتورة، وانظر كيف نسبت إلى العلماء قولا يدل على استخفافهم بالكتاب والسنة –كما زعمت الدكتورة – ومع ذلك فإنها لم تأت بقول واحد، لعالم واحد، يدلّ صراحة على كلامها الخطير.

فلو كان كلام الدكتورة صحيحا، لاستدلت عليه بقول صريح لعالم من العلماء، إلا أنّها تعلم عدم صحته؛ لذلك استشهدت بقول للفخر الرازي، وأخذت تبحث في ضميره لا في ألفاظه.

قالت: "وفي هذا يقول الرازي: "الزوج... مانع للزوجة من كثير من الأمور والزوجة مانعة للزوج من الوقوع في الزنا". وقد أجمل الرازي هنا الأمور الكثيرة التي يمنع الزوج زوجته عنها في حين أنّ كثيرا من المفسّرين قد فصّلوها ذاكرين المنع من الحج ومن الخروج إلا بإذنه بل المنع من النوافل إذ "تقدّم طاعته على طاعة الله تعالى في النوافل فلا تصوم إلا بإذنه". والمفيد في كلام الرازي إضماره أن الزوج ليس مانعا زوجته من الزنى".

إنّ قول الرازي: "الزوج... مانع للزوجة من كثير من الأمور"، لا يدلّ على ما ذهبت إليه الدكتورة، بل لو تدبرنا فيه لوجدناه يشمل منعها من الزنى بدلالة العموم. فهل للدكتورة من دليل على عدم صحة هذا العموم؟

وأمّا قولها: "وقد أجمل الرازي هنا الأمور الكثيرة التي يمنع الزوج زوجته عنها في حين أنّ كثيرا من المفسّرين قد فصّلوها ذاكرين المنع من الحج ومن الخروج إلا بإذنه بل المنع من النوافل إذ (تقدّم طاعته على طاعة الله تعالى في النوافل فلا تصوم إلا بإذنه)". فهذا من باب التلفيق؛ لأنّ كلام الرازي لا يفسّر بكلام ابن العربي مع علمنا باختلافهما في المنهج والمذهب والتصوّرات الأصولية والفروعية. ثمّ، إنّ ابن العربي قد قال ما قال في سياق مختلف عن سياق بحث الرازي؛ إذ قاله في سياق بحث قوله تعالى: ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾، وليس في سياق بحث الإحصان.

ثالثا: تتحدّث الدكتورة عن "قراءات المفسّرين والفقهاء" بدون استثناء لقراءة بل تعمّم الحكم على الكلّ. وكأنها قد قرأت كلّ التفاسير أو راجعت كلّ كتب الفقه؟ وسأثبت لها الآن بطلان كلامها بنقول صريحة من كتب التفسير والفقه:

- قال أبو السعود في تفسيره: "﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ**﴾ بفتح الصاد وهنّ ذوات الأزواجِ أحصنهنّ التزوج أو الأزواج أو الأولياء أي أَعَفَّهن عن الوقوع في الحرام".[٢١٨]

---

[٢١٨] إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ج٢ ص١٦٣

- وقال الألوسي في تفسيره: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ عطف على ما قبله من المحرمات. والمراد بهن على المشهور ذوات الأزواج، أحصنهنّ التزوّج أو الأزواج أو الأولياء أي منعهن عن الوقوع في الإثم وأجمع القراء كما قال أبو عبيدة: على فتح الصاد هنا ...".[219]
- وقال ابن عادل الحنبلي في تفسيره: "﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ**﴾ بفتح الصاد سواء كانت معرفة بأل أم نكرة، والكسائي بكسرها في الجميع إلاّ في قوله ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ**﴾ في هذه الآية، فإنه وافق الجمهور. فأما الفتح ففيه وجهان: أشهرهما: أنّه أسند الإحصان إلى غيرهن، وهو إما الأزواج أو الأولياء، فإنّ الزّوج يحصن امرأته أي يعفّها، والولي يحصنها بالتّزويج أيضا والله يحصنها بذلك...".[220]

وأمّا كتب الفقه: فيرد فيها لفظ الإحصان بمعنيين:

المعنى الأول، وهو إعفاف المرأة أي منعها من الزنى بإشباع رغبتها الجنسية، وهو المعنى الذي أشارت إليه الدكتورة في كتابها. ومنه:

- قول الغزالي: "والأولى بالزوج أن لا يخلّيهن عن الإيناس والوقاع؛ تحصينا لهنّ عن الفجور".[221]
- وقول ابن مفلح الحنبلي: "(وتزويج إمائهما) إن كان فيه مصلحة؛ لأنّ فيه إعفافهن وتحصينهن عن الزنى".[222]
- وقول ابن حجر الهيتمي: "فإن وجد الأهبة وبه علة كهرم أو مرض دائم أو تعنين" كذلك بخلاف من يعن وقتا دون وقت "كره" له النكاح "والله أعلم". لعدم حاجته مع عدم تحصين المرأة المؤدي غالبا إلى فسادها".[223]

---

[219] روح المعاني، ج٣ ص٤

[220] اللباب في علوم الكتاب، ج٦ ص٢٩٦-٢٩٧

[221] الوسيط في المذهب، ج٥ ص٢٨٥

[222] المبدع شرح المقنع، ج٤ ص٢١٨

[223] تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج٣ ص١٦٩

- وقول الحطّاب: "... اختلف في أقلّ ما يقضى به على الرجل من الوطء فقال بعضهم ليلة من أربع... وقضى عمر بمرة في الطهر لأنه يحلها ويحصنها".[٢٢٤]

والمعنى الثاني، وهو –كما عرفه ابن عرفة –: "الوطء المباح بنكاح صحيح لا خيار فيه من بالغ مسلم حرّ".[٢٢٥] والمعنى، أنّ من تزوج فهو محصن، ومن تزوجت فهي محصنة. والإحصان هنا يتعلّق بضابط رجم الزاني والزانية، وله جملة من الشروط فصّلها الفقهاء في كتبهم، فلتراجع. والذي يعنينا أنّ الإحصان بهذا المعنى الاصطلاحي يتعلّق بالمرأة والرجل، بلا فرق. قال ابن قدامة المقدسي: "والمحصن من وطئ امرأته في قبلها، في نكاح صحيح، وهما بالغان عاقلان حرّان، فإن اختلّ شرط من ذلك في أحدهما، فلا إحصان لواحد منهما".[٢٢٦] وهذا المعنى للإحصان هنا لا تعلّق له بإشباع الرغبة الجنسية من حيث الكثرة والقلة، ولذلك قال المرداوي: "ويكفي تغييب الحشفة أو قدرها"[٢٢٧]، وقال الدسوقي: "لا يشترط في الإحصان كمال الوطء للزوجة بل يكفي مغيب الحشفة أو قدرها من مقطوعها".[٢٢٨]

والحاصل، فإن ما نسبته الدكتورة إلى العلماء غير صحيح؛ لأنّ الإحصان عندهم يشمل الرجل والمرأة.

٤. النشوز

تقول الدكتورة ألفة: "وألطف ما في النشوز أن لا أحد من المفسّرين استطاع أن يقطع بمعناه فهو مجاز لغوي إذ المعنى الأصلي للنشوز هو الارتفاع والقيام عن المكان أما المعنى المجازي فلم نجده في المعاجم إلا خاصا بعلاقة كلا الزوجين بعضهما ببعض فالمرأة تنشز إذا استعصت على الزوج وأبغضته والرجل ينشز إذا جفا زوجته وأضر بها، وهذه المعاني العامة من بغض وجفاء

---

[٢٢٤] مواهب الجليل، ج٥ ص٢٥٥

[٢٢٥] شرح حدود ابن عرفة، ص٦٤٠

[٢٢٦] المقنع، مع الشرح الكبير والإنصاف، ج٢٦ ص٢٤٣

[٢٢٧] الإنصاف، مع المقنع والشرح الكبير، ج٢٦ ص٢٤٣

[٢٢٨] حاشية الدسوقي، ج٤ ص٣٢٠

يختلف في تأويلها وفي تحديد تجسمها من مفسر إلى آخر بل من قارئ للقرآن إلى قارئ آخر بما يجعل هجر الزوج زوجته في الفراش محددا بشرط ضبابي غامض. ولا نعرف لماذا شاع عند كثير من المفسرين والفقهاء تعريف النشوز بالامتناع عن الزوج في الفراش حتى حصر النشوز عند البعض في "نشوز المرأة عن فراش زوجها" وحصرت الطاعة في رجوع النساء إلى مضاجعة أزواجهن. إنّ هذا التفسير شاع دون أي مبرر لغوي لا سيما أنّه تفسير محيّر إذ كيف يعاقب الزوج زوجته التي لا تريد إقامة علاقة جنسية معه بأن لا يقيم علاقة جنسية معها؟ ألا يحقّق لها بهذه الطريقة رغبتها؟ فأين وجه العقاب في ذلك إذن؟".[٢٢٩]

أقول:

أولا: تريد الدكتورة أن تفهم القارئ أنّ العلماء من مفسرين وفقهاء قد عجزوا عن تحديد معنى مصطلح النشوز، وغايتها من ذلك إسقاط المفهوم وحذفه لضبابيته - حسب زعمها -، مما يؤدي إلى إسقاط الحكم الشرعي المتعلّق به، فالمستهدف هو المعنى وليس اللفظ. وسنبيّن للدكتورة عدم صحة قولها؛ وذلك بذكر بعض النقول عن أهل العلم تبيّن ضبطهم لمعنى النشوز من خلال تعريفه الجامع المانع.

- قال البهوتي الحنبلي: "فصل في النشوز: وهو معصيتها إيّاه فيما يجب عليها".[٢٣٠]
- وقال إبراهيم الباجوري الشافعي: "والنشوز هو الخروج عن الطاعة مطلقا أو من الزوجة أو من الزوج أو منهما".[٢٣١]
- وقال الشيخ الحبيب بن طاهر: "النشوز: خروج الزوجة عن طاعة زوجها".[٢٣٢]
- وقال الشيخ عثمان الجعلي المالكي: "النشوز، وهو خروج الزوجة عن طاعة زوجها لغير موجب شرعي".[٢٣٣]

---

[٢٢٩] حيرة مسلمة، ص٨٣-٨٤

[٢٣٠] شرح منتهى الإرادات، ج٥ ص٣٣٠

[٢٣١] حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزّي على متن أبي شجاع، ج٢ ص١٦٥

[٢٣٢] الفقه المالكي وأدلته، ج٣ ص٣٣٣

[٢٣٣] سراج السالك شرح أسهل المسالك، ج٢ ص٣٢١

- وقال شمس الدين ابن قدامة الحنبلي: "فصل في النشوز: وهو معصيتها إيّاه فيما يجب عليها من طاعته".[٢٣٤]
- وقال الشيخ الطاهر ابن عاشور: "قال جمهور الفقهاء: النشوز عصيان المرأة زوجها والترفّع عليه وإظهار كراهيته".[٢٣٥]
- وقال ابن نجيم الحنفي: "والنشوز يكون من الزوجين، وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه...".[٢٣٦]
- وقال ابن كثير في تفسيره: "والنشوز: هو الارتفاع، فالمرأة الناشز هي المرتفعة على زوجها، التاركة لأمره، المعرِضة عنه، المبغضة له".[٢٣٧]
- وقال القرطبي في تفسيره: "والنشوز العصيان؛ مأخوذ من النشز، وهو ما ارتفع من الأرض... فالمعنى: أي تخافون عصيانهن وتعاليهن عما أوجب الله عليهن من طاعة الأزواج. وقال أبو منصور اللغوي: النشوز كراهية كل واحد من الزوجين صاحبه...".[٢٣٨]
- وقال ابن عطية في تفسيره: "والنشوز: أن تتعوّج المرأة، وترتفع في خلقها، وتستعلي على زوجها وهو من نشز الأرض...".[٢٣٩]
- وقال ابن عادل في تفسيره: "النشوز فهو معصية الزوج ومخالفته، وأصله من قولهم: نشز الشيء إذا ارتفع...".[٢٤٠]

تبيّن معنا من خلال هذه النقول عن كتب الفقه والتفسير، مدى ضبط العلماء لمفهوم النشوز من خلال تعريفه. ومن المعلوم، أنّ التعريف هو "تصير الشيء معروفا بما يميزه عما يشتبه به،

---

[٢٣٤] الشرح الكبير، مع المقنع والإنصاف، ج٢١ ص٤٦٨

[٢٣٥] تفسير التحرير والتنوير، ج٥ ص٤١

[٢٣٦] البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٤ ص١١٥

[٢٣٧] تفسير ابن كثير، ج٢ ص٢٩٤

[٢٣٨] تفسير القرطبي، ج٥ ص١٧٠-١٧١

[٢٣٩] تفسير ابن عطية، ص٤٣٢

[٢٤٠] اللباب في علوم الكتاب، ج٦ ص٣٦٣

بذكر جنسه وفصله، أو لازم من لوازمه التي لا توجد في غيره". فتعريف العلماء للنشوز يكشف عن ماهيته ويصف واقعه، وهو يدلّ على ضبطهم له وعدم ضبابيته عندهم.
وقد يقول قائل: إنّ التعريفات المذكورة مختلفة، وهذا يدلّ على صدق كلام الدكتورة؟
والجواب هو: أنّ التعريفات المذكورة مختلفة من حيث اللفظ، ولكنها واحدة من حيث المعنى. فمن عرّف النشوز بقوله: الارتفاع، فقد نظر إلى المعنى اللغوي وواقع الفعل. ومن عرّف النشوز بقوله: الكراهة، فقد نظر إلى الدافع. ومن عرّف النشوز بقوله: المعصية، فقد نظر إلى النتيجة.
والحقيقة أنّ كلّ هذه المعاني المذكورة تدلّ على شيء واحد هو النشوز. فالمرأة إذا كرهت زوجها أو أمره لها بأمر ما، ترفّعت عليه أو على أمره، فتكون النتيجة عصيانه وعدم طاعته. وقد جمع الشيخ الطاهر بين كل هذه المعاني فقال: "قال جمهور الفقهاء: النشوز عصيان المرأة زوجها والترفّع عليه وإظهار كراهيته". وعليه، فإنّ معنى النشوز عند العلماء واحد، وإن اختلفت عبارات وصفه وحدّه.
ثانيا: مع أنّ الفقهاء قد عرّفوا النشوز بما يضبط ماهيته، إلا أنّهم احتاطوا لسوء الفهم ففصّلوا فيه من خلال بيان السلوكيات المندرجة تحت مسمّاه. وإليك بعض الأمثلة:

- قال الشيخ عثمان الجعلي المالكي: "والنشوز الذي تعدّ به خارجة عن طاعته: منعها الاستمتاع بها، وخروجها بغير إذنه، وتركها لحقوق الله من طهارة وصلاة وصوم، وخيانتها له في نفسها أو ماله، وأن تغلق الباب دونه".[٢٤١]
- وقال الشيخ الصادق الغرياني: "النشوز... ترفع المرأة وعصيانها وسوء عشرتها للزوج، والخروج عن الطاعة الواجبة، بالتفريط في حقوقه التي تقدمت كمنع الزوج من الاستمتاع، أو الخروج من البيت من غير إذنه إلى مكان تعلم أنه لا يأذن فيه، أو قفل الباب دونه. ومن باب أولى التفريط في حقوق الله تعالى، كالغسل أو الصلاة، أو غير ذلك".[٢٤٢]

---

[٢٤١] سراج السالك شرح أسهل المسالك، ج٢ ص٣٢١

[٢٤٢] مدونة الفقه المالكي، ج٢ ص٦٥٧

- وقال شمس الدين ابن قدامة الحنبلي: "فإن أظهرت النشوز، وهو أن تعصيه، وتمتنع من فراشه، أو تخرج من منزله بغير إذنه...".[243]
- وقال إبراهيم الباجوري الشافعي: "وإذا بان نشوز المرأة أي ظهر سواء كانت الأمارة فعلا كإعراض وعبوس بعد لطف وطلاقة وجه وكخروج من منزله بلا عذر... وكمنعها له من الاستمتاع بها ولو بغير الجماع حيث لا عذر ولم يكن تدللا... أو قولا كأن تجيبه بكلام خشن بعد أن كان بلين بخلاف ما إذا كان طبعها ذلك دائما فإنه لا يكون نشوزا".[244]
- وقال ابن حجر الهيتمي: "تستحق كل منهن النفقة "لا ناشزة" أي خارجة عن طاعته بأن تخرج بغير إذنه أو تمنعه من التمتع بها أو تغلق الباب في وجهه ولو مجنونة أو تدعي الطلاق كذبا".[245]

وكما ترى، فقد فصّل العلماء معنى النشوز بكيفية يسهل معها بلورة الفهم واستيعاب مضمون المفهوم، وهو ما لم تره الدكتورة ألفة؛ لأنها لم ترد مراجعة كتب الفقه.

ثالثا: تقول الدكتورة: "ولا نعرف لماذا شاع عند كثير من المفسرين والفقهاء تعريف النشوز بالامتناع عن الزوج في الفراش حتى حصر النشوز عند البعض في "نشوز المرأة عن فراش زوجها" وحصرت الطاعة في رجوع النساء إلى مضاجعة أزواجهن".

قد تبيّن معنا من خلال النقول الكثيرة عن أهل العلم، أنّ النشوز عندهم غير محصور في "الامتناع عن الزوج في الفراش". لذا ننصح الدكتورة بمراجعة كتب الفقه لتقف على عدم صحة قولها. ومع ذلك لنفترض صدق كلام الدكتورة، وأنّ الذي "شاع عند كثير من المفسرين والفقهاء تعريف النشوز بالامتناع عن الزوج في الفراش". فنقول: إنّ ربط النشوز بالامتناع عن الزوج في الفراش، لا يعني حصر النشوز فيه. وإذا رأينا من الفقهاء من يبرز هذا المعنى دون سواه؛ فلأنّه من أظهر الدلالات على حصول النشوز. ذلك أنّ الدافع إلى نشوز المرأة هو

---

[243] الشرح الكبير، مع المقنع والإنصاف، ج٢١ ص٤٧٠

[244] حاشية الباجوري، ج٢ ص١٧١

[245] تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ج٣ ص٣٠٧

كراهيتها لزوجها، وهذه الكراهية لا تظهر بشكل جدّي وبارز إلا في الامتناع عنه بدون عذر. فالمسألة إذن، ليست في حصر المفهوم في الامتناع، إنما في إبراز المفهوم من خلاله أي بيان دلالته الظاهرة.

رابعا: تقول الدكتورة: "إنّ هذا التفسير شاع دون أي مبرر لغوي لا سيما أنّه تفسير محيّر إذ كيف يعاقب الزوج زوجته التي لا تريد إقامة علاقة جنسية معه بأن لا يقيم علاقة جنسية معها؟ ألا يحقق لها بهذه الطريقة رغبتها؟ فأين وجه العقاب في ذلك إذن؟".

تشير الدكتورة هنا إلى قوله تعالى: ﴿**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا**﴾ (النساء٣٤). والهجر عند جمهور العلماء هو ترك الوطء. والردّ على سؤال الدكتورة من وجهين:

أولهما: أنّ النشوز غير محصور في الامتناع عن الزوج كما أسلفنا، وعليه فلا يرد اعتراض الدكتورة وفق هذا المعنى.

ثانيهما: من مظاهر النشوز امتناع المرأة عن زوجها، فهل تعاقب بالهجران؟ والجواب: نعم، تعاقب بالهجران أي امتنعت عن الزوج فيمتنع الزوج عنها لمدّة.

ستقول الدكتورة: "فأين وجه العقاب في ذلك إذن؟".

والجواب هو: أنّ العقاب قد يكون أحيانا من جنس العمل أو ما يسمى بالمكافأة. وهذا الأسلوب مما تتبعه الناس كلّها في حياتها العادية. ومنه قول القائل:

ألا لا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومنه قولنا عن شخص امتنع عن كلامنا ومخاطبتنا: والله، لا أكلّمه، أي قاومنا امتناعه بالامتناع. وكذلك هنا، فالرجل يقاوم امتناع المرأة عنه، بالامتناع عنها إظهارا لغضبه وجدّيته في ذلك.

ستقول الدكتورة: "ألا يحقق لها بهذه الطريقة رغبتها؟".

والجواب هو: لا، لا يحقّق الزوج رغبتها، إنما سيتحقّق من رغبتها. فإذا أصرّت على الامتناع، فمعناه أنّها لا تريده.

والحاصل، أنّ الامتناع من الزوج مكافأة لامتناع الزوجة عنه، أسلوب من أساليب التأديب، فقد ينفع وقد لا ينفع. ولم يقل فقيه من الفقهاء، إنّه محقّق النفع. ولذلك لم يقتصر عليه النص القرآني، فنصّ على أساليب أخرى. وهي أيضا غير محقّقة النفع، لذلك قال تعالى بعدها: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا**﴾ (النساء٣٥).

تنبيه:

أودّ أن أذكّر الدكتورة، وكل من أساء فهم هذا المفهوم، أنّ النشوز في حقيقته هو عصيان الزوج فيما يتعلق بالحياة الخاصة، وفيما يتعلق بأمور الزوجية بحكم قوامة الرجل على المرأة، أما ما عدا ذلك مما هو من الحياة العامة وليس من شؤون الزوجية، فلا يعدّ نشوزا، ولا يندرج تحت مسمّاه ومعناه.

بقي أن نقول إنّ بحث النشوز من المباحث المهمّة التي تحتاج إلى دراسة وتعمّق ليحصل فهمها بكيفية مبلورة. فالفقه في هذه المسألة لا يؤخذ من كتاب الدكتورة ولا من الردّ عليها، ولا يؤخذ أيضا من كتب الفقه السطحية، إنما يؤخذ من أمهات كتب الفقه التي شرحته شرحا وافيا كافيا، فبيّنت مفهومه من طرف الزوج أو الزوجة.

وأنا أضمن للقارئ الكريم، أنّه إذا درس هذا المفهوم دراسة فكرية فقهية عميقة، فسيقف على عظمة النظام الاجتماعي في الإسلام ورقي تصوّراته ومعالجاته؛ إذ إنّ بحث النشوز مما تفرّد به الفكر الإسلامي الاجتماعي. وسأشير بإذن الله تعالى إلى بعض هذه الجوانب الراقية في النظام الاجتماعي الإسلامي في خاتمة هذا الفصل.

الحيرة الرابعة: زواج المتعة

ترى الدكتورة ألفة أنّ زواج المتعة غير محرّم؛ إذ انطلقت من إباحته في بداية التشريع، واستصحبت هذه الإباحة بمعنى أنّها أبطلت كل دليل يدلّ على نسخ الإباحة، فحكمت على الروايات الدالة على النسخ بالاضطراب. وأمّا الاتفاق على التحريم الذي استقرّ عليه عمل أهل السنّة فهو عند الدكتورة بدعة عمرية ولم يثبت بنص. لذا، فهي تبيح هذا الزواج بل تقترح على المسلمين إعادة النظر في منعه، وفتح المجال للفتيان والفتيات لممارسة هذا الزواج كشكل من أشكال التحصين لهم أي معالجة كبتهم الجنسي وتنظيم ممارستهم الجنسية.
هذا ملخّص رأي الدكتورة، وإليك ردّنا عليه:

١. بيان بعض المغالطات في كلام الدكتورة

المغالطة الأولى: تقول الدكتورة ألفة: "فإذا كان الرازي أورد روايات تفيد إباحة الرسول المتعة في حجة الوداع فإنّ ابن عاشور يستند إلى روايات أخرى تفيد تحريم المتعة في حجة الوداع...".[٢٤٦] **أقول**:
ما نسبته الدكتورة إلى الفخر الرازي غير صحيح؛ فهو لم يورد ولو رواية واحدة "تفيد إباحة الرسول المتعة في حجة الوداع"، فكيف جعلتها الدكتورة روايات؟
وقد يقول قائل: نعم، لم يورد روايات وإنما أورد رواية واحدة حيث قال: "واتفقوا على أنها كانت مباحة في ابتداء الإسلام، روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكّة في عمرته تزين نساء مكة، فشكا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال: **(استمتعوا من هذه النساء)**".[٢٤٧] والجواب هو: أن هذه الرواية استدلّ بها الرازي لبيان إباحة المتعة في ابتداء الإسلام –كما قال هو نفسه– ولا يمكن أن تكون في حجة الوداع؛ لأنّ هذه الحجة ترمز لآخر التشريع وليس لبدايته. ومن المعلوم أن النبي ﷺ اعتمر أربع مرات. أخرج مسلم في

---

[٢٤٦] حيرة مسلمة، ص٩٦-٩٧

[٢٤٧] مفاتيح الغيب، ج١٠ ص٥٠ وأنظر كلامه كلّه حول المسألة لتقف على الحقيقة: ج١٠ ص٥٠-٥٥

صحيحه عن قتادة أن أنسا رضي الله عنه أخبره: " أن رسول الله ﷺ اعتمر أربع عمر كلهنّ في ذي القعدة إلا التي مع حجته: عمرة من الحديبية، أو زمن الحديبية في ذي القعدة، وعمرة من العام المقبل في ذي القعدة، وعمرة من جعرانة حيث قسم غنائم حنين في ذي القعدة، وعمرة مع حجته". فالذي يناسب سياق كلام الفخر الرازي أن تكون العمرة المرادة هي عمرة الحديبية (في السنة السادسة) أو عمرة القضاء (في السنة السابعة)، وليس العمرة مع حجة الوداع (في شهر ذي القعدة من السنة العاشرة) التي توفي النبي ﷺ بعدها بثلاثة أشهر تقريبا. والحاصل، فإنّ كلام الدكتورة غير صحيح، فلم يورد الفخر الرازي "روايات تفيد إباحة الرسول المتعة في حجة الوداع".

المغالطة الثانية: تقول الدكتورة ألفة: "وتكاد الروايات تتفق على أنّ عمر بن الخطاب هو الذي نهى عن المتعة في آخر خلافته. فهذا الطبرسي يقرّر استنادا على علي بن أبي طالب أنه لولا أنّ عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي. فإذا نفى البعض هذا الإسناد لأنّ الطبرسي شيعي والشيعة يقرّون زواج المتعة أشرنا إلى أنّ هذه الرواية متواترة في عديد التفاسير الأخرى شأن جامع البيان للطبري ومفاتيح الغيب للرازي قديما وشأن تفسير ابن عاشور حديثا".[٢٤٨]

أقول:

إذا تعلّق الأمر بنقد ثوابت أهل السنة المجمع عليها، فلا بدّ من التحرّي في الأدلة ومراجعتها بدقّة. فالدكتورة ألفة تريد أن تقنعنا بأنّ المتعة جائزة، وأنّ تحريمها لا يستند إلى نص، وإنما هو مجرّد اجتهاد من عمر بن الخطاب ﷺ كما يقول الشيعة، ومع ذلك فهي لم تكلّف نفسها عناء مراجعة الأدلة التي تعارض بها أهل السنة، واكتفت بذكر رواية عن علي ﷺ زاعمة تواترها في عديد التفاسير.

أمّا موقف عمر بن الخطاب ﷺ فسنناقشه بعد قليل، لذلك دعنا ننظر الآن في هذه الرواية عن علي ضمن التفاسير التي أحالت عليها الدكتورة:

---

[٢٤٨] حيرة مسلمة، ص٩٧-٩٨

- قال الطبرسي الشيعي في تفسيره مجمع البيان: "وبإسناده [أي الثعلبي] عن شعبة عن الحكم بن عتيبة قال: سألته عن هذه الآية ﴿**فما استمتعتم به منهنّ**﴾ أمنسوخة هي؟ قال الحكم: قال علي بن أبي طالب: لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقيّ".[٢٤٩]
- وقال الطبري في تفسيره: "حدثنا مُحَّد بن المثنى قال حدثنا مُحَّد بن جعفر قال حدثنا شعبة عن الحكم قال: سألته عن هذه الآية: ﴿**والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم**﴾ إلى هذا الموضع: ﴿**فما استمْتَعتم به منهن**﴾، أمنسوخة هي؟ قال: لا. قال الحكم: وقال علي ﷺ: لولا أنّ عمر ﷺ نهى عن المتعة ما زنى إلا شقيّ".[٢٥٠]
- وقال الرازي في تفسيره: "وروى مُحَّد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال: لولا أنّ عمر نهى الناس عن المتعة ما زنى إلا شقيّ".[٢٥١]
- وقال الشيخ الطاهر في تفسيره: "وروي عن ابن عباس أنه قال: لولا أنّ عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شفى".[٢٥٢] [بفاء بعد الشين، أي إلا قليل].

تبيّن معنا، أنّ هذه الرواية تروى تارة عن علي وتارة أخرى عن ابن عباس.

أما رواية ابن عباس ﷺ التي ساقها الشيخ الطاهر بدون سند، فقد وردت أيضا في مصنفات أخرى مسندة، ولن نقف عليها هنا؛ لأنّنا سنناقش قوله ككل بعد قليل.

وأمّا الرواية عن علي: فقد رواها الطبرسي والطبري عن الحكم بن عتيبة، واكتفى الرازي بالإحالة على تفسير الطبري. والسؤال الآن: ما صحة هذه الرواية التي استدلت بها الدكتورة؟

والجواب هو: هذه رواية منقطعة، فهي ضعيفة؛ لأنّ الحكم بن عتيبة الكندي ولد سنة ٥٠ هـ أو سنة ٤٧هـ أي بعد استشهاد علي (سنة ٤٠هـ)، فكيف سمع منه؟ قال ابن حجر العسقلاني

---

[٢٤٩] مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٣ ص٦١

[٢٥٠] تفسير الطبري، ج٨ ص١٧٨

[٢٥١] مفاتيح الغيب، ج١٠ ص٥١

[٢٥٢] التحرير والتنوير، ج٥ ص١٠

في ترجمة الحكم: "ذكر ابن منجويه أنه ولد سنة (٥٠). وقيل أنه مات سنة (١١٣) وقال الواقدي سنة (١٤) وقال عمرو بن علي وغيره سنة (١٥). قلت: وكذا ذكر مولده ابن حبان وأرخه بن قانع سنة (٤٧)".[٢٥٣]

فهل يجوز يا دكتورة التلبيس على القرّاء باعتماد رواية ضعيفة؟

قد تقول الدكتورة: أنا أعتمد الروايات الموجود في كتب التفسير المعتمدة. وليس لك أن تحدّد مصادري؟

والجواب: أنّ كتب التفسير ليست مقدّسة – كما قالت الدكتورة نفسها – وفيها الغثّ والسمين، وفيها الضعيف والصحيح، وفيها المقبول والمردود، فعلى من يزعم الاجتهاد أن ينظر في صحة الآثار التي يستدلّ بها. فإن لم يفعل، فمعناه أنّه يتعمّد التلبيس.

وأنا أطلب من القارئ الكريم أن ينظر في كتاب الدكتورة، وسيجد أنّها تشكّك في كل حديث أو أثر لا يخدم غرضها ولو كان في الصحيحين، وتعتمد كل حديث أو أثر يخدم غرضها ولو أجمع على ضعفه أهل العلم.

ثمّ، لماذا تستدلّ الدكتورة برواية في كتاب الطبرسي لتعارض بها فهم أهل السنة، مع علمها أنّ "الطبرسي شيعي والشيعة يقرّون زواج المتعة"، ومع علمها أيضا بورود الرواية في تفاسير أهل السنة؟

فهل تريد الدكتورة أن تقول لنا: إنّ الشيعة على حقّ وأهل السنة على باطل، بدليل تواتر رواية نهي عمر عن المتعة في تفاسير أهل السنة؟

فإذا كان هذا مراد الدكتورة، فجوابنا هو: أنّ هذه الرواية بهذا الإسناد ضعيفة عند أهل السنة كما بيّناه، وضعيفة أيضا عند الشيعة؛ لأنّ الحكم بن عتيبة متهم بالكذب عندهم. قال الحليّ الإمامي: "الحكم بن عتيبة، بالتاء المثناة فوق والياء المثناة تحت والباء المفردة ، أبو مُحَمَّد وقيل أبو عبد الله الكندي ين، قر، ق (جخ، كش) زيدي بتري دخل زرارة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: إنّ الحكم بن عتيبة روى عن أبيك أنه قال: (صل المغرب دون مزدلفة) فقال

---

[٢٥٣] تهذيب التهذيب، ج١ ص٦٤١

له أبو عبد الله عليه السلام بأيمان ثلاث: (ما قال هذا أبي قط، كذب الحكم بن عتيبة على أبي)، وروى أبو بصير (قال) سألت أبا جعفر عن شهادة ولد الزنا أتجوز؟ قال لا، فقلت إن الحكم بن عتيبة يزعم أنها تجوز، فقال: اللهم لا تغفر ذنبه (كش) قيل: كان من فقهاء العامة وقيل كان مرجئا".[٢٥٤]

أم تريد الدكتورة أن تقنعنا بتواتر هذه الرواية عند الشيعة والسنة؟

فإذا كان هذا مرادها، فجوابنا هو: ليس التواتر يا دكتورة برواية واحدة تروى بسند واحد في كتب كثيرة، إنما التواتر -كما تقرّر في كتب علم الحديث- هو "ما رواه جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم من أول السند إلى منتهاه". فلتراجع الدكتورة كتب المصطلح.

علاوة على كلّ هذا، كيف يصحّ هذا القول عن علي وقد صحّ عنه النهي عن المتعة. أخرج مسلم في صحيحه: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ، وَالْحَسَنِ، ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِمَا، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، «**أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الْإِنْسِيَّةِ**»، وَحَدَّثَنَاهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ الضُّبَعِيُّ، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ، عَنْ مَالِكٍ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ، وَقَالَ: سَمِعَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، يَقُولُ لِفُلَانٍ: **إِنَّكَ رَجُلٌ تَائِهٌ، نَهَانَا رَسُولُ اللهِ ﷺ** بِمِثْلِ حَدِيثِ يَحْيَى بْنِ يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ... وحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ الْحَسَنِ، وَعَبْدِ اللهِ، ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِمَا، عَنْ عَلِيٍّ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يُلَيِّنُ فِي مُتْعَةِ النِّسَاءِ، فَقَالَ: «**مَهْلًا يَا ابْنَ عَبَّاسٍ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى عَنْهَا يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْإِنْسِيَّةِ**».

ثمّ، كيف يصحّ هذا القول عن علي ولم يثبت عنه إباحة المتعة في خلافته؟

المغالطة الثالثة: تقول الدكتورة ألفة: "ولا ننسى أنه قد سبق لعمر أن عطّل حكمين قرآنيين صريحين وهما قطع يد السارق ومنح الصدقات للمؤلفة قلوبهم. فإذا كان الرجل قد تجرأ على

[٢٥٤] كتاب الرجال، تقي الدين الحلي، ج٢ ص٢٤٣ وينظر أيضا: رجال الكشي، ص١٣٧

النص الأصلي الذي حفظه الله عزّ وجلّ من النقصان والتحوير فلم نتعجّب من نهي عمر عن متعة سمح بها الرسول؟". [٢٥٥]

أقول:

أولا: لنفترض أن عمر بن الخطاب ﵁ قد "عطّل حكمين قرآنيين صريحين وهما قطع يد السارق ومنح الصدقات للمؤلفة قلوبهم"، فاستحقّ أن يوصف بأنّه "قد تجرأ على النص الأصلي الذي حفظه الله عزّ وجلّ من النقصان والتحوير"، فماذا تقول الدكتورة عن نفسها وقد عطّلت عشرات الأحكام القرآنية الصريحة؟ فهل تقول الدكتورة عن نفسها إنّها "قد تجرأت على النص الأصلي الذي حفظه الله عزّ وجلّ من النقصان والتحوير"؟ بالطبع لا، ستقول: إنها مجتهدة وقارئة؛ لأنّ كلّ تحريف منها من قبيل الاجتهاد والقراءة، وكلّ اجتهاد من غيرها من قبيل التحريف أو إبطال النصوص الصريحة.

ثانيا: لنفترض أن عمر بن الخطاب ﵁ قد "عطّل حكمين قرآنيين صريحين وهما قطع يد السارق ومنح الصدقات للمؤلفة قلوبهم"، فما موقف الدكتورة من الحكمين؟ فهل تؤيد الدكتورة عقوبة قطع يد السارق مثلا؟ بالطبع لا، فهي عقوبة مخالفة لحقوق الإنسان وللفكر العلماني الحداثي الذي تتبناه الدكتورة؟ ولك الآن أن تسأل: لماذا تحمل الدكتورة على عمر الذي عطّل حكم قطع يد السارق – حسب زعمها – مع أنّها لا تقول بهذه العقوبة؟

ثالثا: لنفترض أن عمر بن الخطاب ﵁ قد "عطّل حكمين قرآنيين صريحين وهما قطع يد السارق ومنح الصدقات للمؤلفة قلوبهم"، فاستحقّ أن يوصف بأنّه "قد تجرأ على النص الأصلي الذي حفظه الله عزّ وجلّ من النقصان والتحوير"، فهل معنى هذا يا دكتورة ألفة، أنّ الدول الحديثة كتونس وسوريا ومصر أي الدول التي لا تطبق عقوبة قطع يد السارق ولا تصرف من خزينتها صدقات المؤلفة قلوبهم، تعتبر من الدول التي عطّلت أحكام القرآن وتجرأت على النص الذي حفظه الله عزّ وجلّ؟ سننتظر جواب الدكتورة.

رابعا: بالنسبة للمؤلفة قلوبهم: فهذا الحكم يرتبط بعلة، وهي ضعف الإسلام؛ لذلك تعطيهم الدولة من مصارف الزكاة إذا كانت العلة موجودة، فإن انتفت العلة لا تعطيهم. وارتباط هذا

---

[٢٥٥] حيرة مسلمة، ص٩٩

الحكم بهذه العلة، هو الذي جعل الصحابة كعمر وعثمان وعلي لا يعطون بعد أن أعزّ الله الإسلام. قال ابن العربي: "وقد قطعهم عمر لما رأى من إعزاز الدين. والذي عندي أنّه إن قوي الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أعطوا سهمهم، كما كان يعطيه رسول الله ﷺ".[٢٥٦]

وأمّا تعطيل عمر لقطع يد السارق، فهذا من باب درء الحدود بالشبهات. فقد كان ذلك في عام المجاعة (عام الرمادة ١٧-١٨هـ) وهو عام الجدب والقحط الذي عمّت فيه المجاعة أرض الحجاز. فرفع عمر رضي الله عنه الحد من أجل الشبهة القوية القائمة؛ فإنّ الإنسان قد تدفعه ضرورة الجوع إلى السرقة ليشبع جوعته وجوعة عياله. وهذا في الحقيقة من عدل الإسلام الذي طبّقه عمر؛ إذ إنّ الحاكم لا يعاقب الناس على السرقة قبل إشباعهم وتوفير حاجاتهم.

المغالطة الرابعة: تقول الدكتورة ألفة: "ونضيف أنّه لولا أنّ عمرا [خطأ مطبعي والصواب: عمر] قد نهى عن المتعة لما وجدنا في مجتمعاتنا الإسلامية اليوم هذا العدد المهول من الشباب والفتيات يعانون من الحرمان العاطفي ومن الكبت الجنسي. إننا نفضّل على الأقل اعتبارا أن يولد أطفال في إطار زواج متعة فينسبون إلى آبائهم شرعا وقانونا على أن نرى هذا العدد المتزايد من الأطفال غير الشرعيين لا يجدون في كثير من المجتمعات سندا ولا عائلا ولا اعترافا اجتماعيا".[٢٥٧]

أقول:

أولا: إنّ الدكتورة ﴿**كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا**﴾، فهي تقرّر مشكلة عويصة في المجتمع حين تتحدّث عن "العدد المهول من الشباب والفتيات يعانون من الحرمان العاطفي ومن الكبت الجنسي"، ثمّ تنقض رأيها هذا بعد "نقطة" حيث تقول: "إننا نفضّل على الأقل اعتبارا أن يولد أطفال في إطار زواج متعة فينسبون إلى آبائهم شرعا وقانونا على أن نرى هذا العدد المتزايد من الأطفال غير الشرعيين...". فيا دكتورة، إذا كان عدد الأطفال غير الشرعيين في تزايد، ألا يدّل هذا على أنّ عدد الذين يعانون من الكبت الجنسي غير مهول؟ أفلا يدل هذا على أن هذا العدد المهول لا يعيش معاناة الحرمان العاطفي والكبت الجنسي؛ لأنّه يشبع

---

[٢٥٦] أحكام القرآن، ج٢ ص٥٣٠

[٢٥٧] حيرة مسلمة، ص١٠٣

عاطفته ويفرّغ كبته عبر الزنى الذي أدّى إلى "هذا العدد المتزايد من الأطفال غير الشرعيين"؟ وهل انتشار الزنى دلالة على الكبت الجنسي أم هو في حقيقته دلالة على ضدّه؟

إنّ الكبت الجنسي مصطلح نشره فرويد باعتباره من الأسباب الرئيسية المنتجة لمشاكل المجتمع الغربي. وهذا المصطلح من المصطلحات الرئيسية التي تقوم عليها أطروحات الحركة الأنثوية أو النسائية (Féminisme) في الغرب والتي تمثّلها في كثير من تصوراتها ألفة يوسف وآمال قرامي وغيرهما في بلادنا.

إنّ مفهوم الكبت الجنسي لا يدلّ على غياب إشباع الجنس بل يدلّ على حالة المنع من إظهار الرغبة الجنسية مما يؤدي إلى ترسّخ فكرة استقذار الدافع الغريزي الجنسي في "اللاشعور". وهذه الحالة، بمظهرها ونتيجتها، غير موجودة في المجتمع الذي تتحدث عنه الدكتورة بدليل انتشار الجنس –كما تزعم–.

ثانيا: إذا كان الزواج "العادي" عند الدكتورة مسألة بسيطة، فيمكن أن يتم بلا مهر، ويمكن أن تفسخه المرأة متى شاءت، وإذا كانت الدكتورة جادة في خوفها على المجتمع من الكبت والانحلال، فلماذا تريد تقنين الزنى أي زواج المتعة؟ أليس بإمكانها أن تدعو الناس إلى الزواج "العادي" المتفق عليه الذي لا يختلف – عندها – عن زواج المتعة المختلف فيه إلا في التوقيت؟ أم أنّ التوقيت أي تحديد الزواج بمدة معينة كالزواج لساعة مثلا يعالج مشكلة الكبت، بينما الزواج بدون توقيت لا يعالجها؟ وصدق الله عزّ وجلّ القائل في كتابه: ﴿**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾.

المغالطة الخامسة: تقول الدكتورة ألفة: "ولا يمكن أن يكون الامتعاض من زواج المتعة ما يذهب إليه البعض من أنه زواج لا يمّكن من إنشاء أسرة ذلك أن مفهوم الأسرة بمعناه المتداول اليوم إنما هو مفهوم حديث فحتّى النكاح "العادي" لم يكن ينشىء "أسرة" زمن الرسول والصحابة بل إلى قرون عديدة بعدهم. إنّ شيوع التسري بالإماء وتعدد الزوجات ويسر الطلاق واستمرار التصورات القبلية لم يكن يقيم وزنا لمفهوم غير مفكّر فيه شأن مفهوم الأسرة بل كان التجمّع البشري للمسلمين يقيم وزنا لمفهوم أساسي آخر وهو مفهوم النسب إذ "الولد للفراش

وللعاهر الحجر". ولم يكن زواج المتعة يلحق ضررا بالنسب باعتبار أنّ الأبناء لاحقون بأبيهم المستمتع".[٢٥٨]

أقول:

يبيّن لنا هذا الكلام مدى عدم معرفة الدكتورة ألفة يوسف بالنظام الاجتماعي الإسلامي، وبالنظريات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الحديثة. وإليك البيان:

أولا: تؤكّد لنا الدكتورة ألفة حداثة مفهوم الأسرة، بينما يؤكّد لنا علماء الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والنفس أنّ "الأسرة هي أقدم مؤسسة اجتماعية، وهي نمط ثقافي عالمي (a cultural universal) بمعنى أنها موجودة في كل أنحاء العالم وإن اختلفت في الشكل والوظائف".[٢٥٩]

ويؤكّد لنا الأنثروبولوجي "بيتر فارب" هذا المعنى بكيفية أخرى فيقول: "إن جميع المحاولات التي جرت لإلغاء العائلة باءت بالفشل، إما بسبب قوة مؤسسة العائلة الداخلية أو بسبب صعوبة تغيير أنماط السلوك الاجتماعي التي تطورت وترسخت في العقل الإنساني على مدى مدة طويلة من الزمن تساوي عمر الإنسان على هذه الأرض. ومهما اعتبرت عادات الزواج في مجتمع ما غريبة وغير معتادة، فإنّ من الثابت أنه كان لكل مجتمع في التاريخ الإنساني نوع ما من نظام عائلي".[٢٦٠]

ويؤكّد لنا أيضا الدكتور أحمد الكندري هذا المعنى بوضوح فيقول: "إنّ مفهوم الزواج والأسرة والعائلة والعلاقات الأسرية من المفاهيم القديمة قدم الإنسان والمتداخلة بعضها مع بعض وهي موجودة في كل مجتمع. ولقد تمكن كثير من المتخصّصين منذ زمن طويل أن يقدموا لنا صورة واضحة للحياة الأسرية، حيث شهدت الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع مرحلة طويلة تمتد منذ بداية التاريخ الإنساني".[٢٦١]

---

[٢٥٨] حيرة مسلمة، ص١٠١-١٠٢

[٢٥٩] ترجمة خاصة عن كتاب: Brief history of social problems: a critical thinking approach, Frank J. McVeigh and Loreen Therese Wolfer, p. ١٧٩, University Press of America ٢٠٠٤

[٢٦٠] بنو الإنسان، لبيتر فارب، ترجمة زهير الكرمي، عالم المعرفة عدد٦٧، ص٢٩٤

[٢٦١] علم النفس الأسري، للدكتور أحمد محمّد مبارك الكندري، ص٢١

وهكذا، فقد عمدت الدكتورة ألفة مدفوعة برفضها لكل ما يصدر عن علماء الإسلام إلى تشويه الحقائق الناتجة عن النظريات المعرفية، والمناهج العلمية الحديثة التي تكاد تقدّسها.

ثانيا: ما هو مفهوم الأسرة؟

- عرّف جون ميشاونيس (John J. Macionis) الأسرة بقوله: "هي مؤسسة اجتماعية وجدت في كل المجتمعات لجمع الناس ضمن مجموعات متعاونة من أجل إنجاب الأطفال وتنشئتهم".[٢٦٢]
- وعرّفها روبير موردوك (Robert Murdock) بقوله: "الأسرة هي جماعة تتميّز بالإقامة المشتركة، وبتعاون الكبار من الجنسين، وبالأطفال الذين وقع إنجابهم أو تبنيهم".[٢٦٣]
- وعرّفها بوجاردوس (Bogardus) بقوله: "بأنها جماعة اجتماعية صغيرة تتكون عادة من الأب والأم وواحد أو أكثر من الأطفال، يتبادلون الحب ويتقاسمون المسؤولية، وتقوم بتربية الأطفال، حتى تمكنهم من القيام بتوجيههم وضبطهم، ليصبحوا أشخاصا يتصرفون بطريقة اجتماعية".[٢٦٤]
- وعرّفها الدكتور أحمد زكي بدوي بقوله: "الأسرة هي الوحدة الاجتماعية الأولى التي تهدف إلى المحافظة على النوع الإنساني وتقوم على المقتضيات التي يرتضيها العقل الجمعي والقواعد التي تقررها المجتمعات المختلفة".[٢٦٥]

وعلى ضوء ما سبق من تعريفات، نستطيع الجزم بأنّ هذا الواقع أو المفهوم الذي أصطلح على تسميته بالأسرة قد عرفه المجتمع الإسلامي منذ نشأته في المدينة.

ثالثا: تقول الدكتورة: "إنّ شيوع التسري بالإماء وتعدد الزوجات ويسر الطلاق واستمرار التصورات القبلية لم يكن يقيم وزنا لمفهوم غير مفكّر فيه شأن مفهوم الأسرة بل كان التجمّع

---

[٢٦٢] ترجمة خاصة عن كتاب: Sociology, John J. Macionis, p.٤٦٣, Prentice Hall, USA٢٠٠٢

[٢٦٣] ترجمة خاصة عن كتاب: Dictionnaire de Sociologie, Jean Etienne/Françoise Bloess/Jean-Pierre Noreck/Jean-Pierre Roux, p.١٦٥, Hatier, Paris١٩٩٧

[٢٦٤] عن علم النفس الأسري، ص٢٣

[٢٦٥] معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، للدكتور أحمد زكي بدوي، ص١٥٢

البشري للمسلمين يقيم وزنا لمفهوم أساسي آخر وهو مفهوم النسب إذ (الولد للفراش وللعاهر الحجر)".

أقول: لو راجعت الدكتورة كتب علم الاجتماع عامة، وعلم الاجتماع الأسري خاصة، لأدركت بطلان قولها. ذلك، أنّ الأسرة تتشكّل من خلال رابطة تربط بين أعضائها يطلق عليها القرابة. وقد تقوم هذه القرابة (Kinship) على الدم، أو الزواج، أو التبني،[٢٦٦] وقد تقوم على غير ذلك. وتعدّد الزوجات هو نوع من أنواع الزواج الذي تقوم عليه رابطة تشكل الأسرة؛ ولذلك نجد كلّ كتب علم الاجتماع، تتحدّث عن تعدد الزوجات (Polygyny) كنمط من أنماط الزواج المحقّق لتشكل الأسرة. وكذلك النسب (Descent)، فهو "النظام الذي يتمّ من خلاله تعرّف أعضاء مجتمع ما على من يمتّ لهم بصلة قرابة عبر الأجيال".[٢٦٧] فالنسب نمط من أنماط القرابة التي تقوم عليها الأسرة، كما تقرّر في علم الاجتماع.

وأمّا التسري بالإماء، فهو أيضا من أنماط تشكّل رابطة الأسرة؛ لأنّ السّريّة معدودة كالزوجة. ثمّ إنّ التسري يحقّق أهمّ وظائف الأسرة وفق التصور المعاصر، فكيف للدكتورة أن تعدّه من القرائن الدالة على غياب مفهوم الأسرة. قال الأنثروبولوجي "بيتر فارب": "ومن بين الوظائف التي ما زالت تقوم بها العائلة في المجتمع الحديث نجد أربع وظائف على قدر من الأهمية... ولعلّ أهمّ هذه الوظائف أنّ العائلة ما زالت توفر بنية اجتماعية تمكّن المجتمع من الاستمرار. وهذا يتضمّن قبل كل شيء، إنجاب الصغار والعناية بهم خلال فترة الطفولة الطويلة... والوظيفة الهامة الثانية التي ما زالت العائلة تقوم بها هي توفير السبيل لاعتراف المجتمع بالأطفال على أنهم شرعيون وأكفاء لحمل تقاليده... أمّا الوظيفة الثالثة الهامة التي ما زالت تقوم بها العائلة حتى اليوم فهي ضبط السلوك الجنسي في المجتمع".[٢٦٨] لا شكّ أن التسري يحقّق كلّ هذه الوظائف، مما يجعله من أنماط تشكّل الأسرة، شأنه شأن الزواج.

---

[٢٦٦] Sociology, John J. Macionis, p.٤٦٤

[٢٦٧] ترجمة خاصة عن المرجع السابق، ص٤٦٥

[٢٦٨] بنو الإنسان، ص٢٩٧-٢٩٩

وأمّا حديث الدكتورة ألفة عن "يسر الطلاق" وعدّه هو الآخر قرينة من القرائن الدالة على أنّ "التجمع البشري للمسلمين" (ولم تقل الدكتورة المجتمع) "لم يكن يقيم وزنا لمفهوم غير مفكّر فيه شأن مفهوم الأسرة"، فيحمل في طيّاته بذور نقضه. ولو فكّرت الدكتورة قليلا، لتخلّت عن قيد اليسر في الطلاق؛ لأنّه لا معنى له. فنحن لا نجد شيوع الطلاق في المجتمع الإسلامي مع يسره، بينما نجد شيوع الطلاق في المجتمع التونسي اليوم (وغيره من المجتمعات العربية والغربية) مع عسره. وهذا يعني، أنّ اليسر لا يدّل على الشيوع الذي تلمّح له الدكتورة لإثبات التفكّك الأسري في المجتمع الإسلامي.

ثمّ، إنّ الطلاق يعني تفكّك الأسرة، ولا يعني عدم وجودها أو غياب مفهومها. فيا دكتورة، هل يدلّ شيوع الطلاق في المجتمعات الحديثة على عدم وجود الأسرة أو غياب مفهومها؟ إنّ وجود الطلاق يعني بالضرورة وجود الزواج، ووجود الزواج يعني بالضرورة وجود نواة تشكّل الأسرة.

رابعا: إنّ كلمة أسرة من الكلمات العربية الفصيحة.

قال الرازي في مختار الصحاح: "وأُسْرَة الرّجل رَهْطه لأنه يتقوّى بِهم".[٢٦٩]

وقال الفيروزآبادي في القاموس المحيط: "والأسرة: بالضم، الدرع الحصينة، ومن الرجل: الرهط الأدنون".[٢٧٠]

وقال الزمخشري في أساس البلاغة: "وهم رهطي وأسرتي. وتقول: ما لك أسره إذا نزلت بك عسره".[٢٧١]

ويرادف لفظ الأسرة جملة من الألفاظ جمعها الشيخ سعيد بن نبهان الحضرمي في منظومة "المترادف من الألفاظ" حيث قال:

كأهل شخص رحمه قرابته   عترته وآله وشيعته

عشيرة ومعشر وأسرة   حاشية فصيلة ولحمة

وقد أقرّ الإسلام هذه الألفاظ بمعانيها، فورد ذكرها في الكتاب والسنة، ومن ذلك:

---

[٢٦٩] مختار الصحاح، ص١٦

[٢٧٠] القاموس المحيط، ج١ ص٤٩٢

[٢٧١] أساس البلاغة، ص١٦

- قوله تعالى: ﴿**قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ**﴾ (هود٤٠). وقوله: ﴿**وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا**﴾ (طه١٣٢).

- وقوله: ﴿**قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ...**﴾ (التوبة٢٤).

- وقوله تعالى: ﴿**وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ**﴾ (المعارج١٣).

- وقوله ﷺ: «**ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا، فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَلِأَهْلِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِي قَرَابَتِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ ذِي قَرَابَتِكَ شَيْءٌ فَهَكَذَا وَهَكَذَا**» (رواه مسلم عن جابر).

- وقوله ﷺ: «**اعْرِفُوا أَنْسَابَكُمْ تَصِلُوا أَرْحَامَكُمْ، فَإِنَّهُ لَا قُرْبَ لِرَحِمٍ إِذَا قُطِعَتْ، وَإِنْ كَانَتْ قَرِيبَةً، وَلَا بُعْدَ لَهَا إِذَا وُصِلَتْ وَإِنْ كَانَتْ بَعِيدَةً**» (رواه الحاكم في المستدرك عن ابن عباس).

وهذه الألفاظ تدلّ على مفاهيم مطابقة لمفهوم "الأسرة" وفق التصوّر الحديث؛ لأنّها تعبّر عن أنماط الأسرة من جهة ضيقها أو اتساعها. قال الدكتور أحمد زكي بدوي: "وتختلف النظم العائلية في جميع مظاهرها باختلاف الجماعات. كما يختلف نطاقها ضيقا وسعة، فأحيانا يتسع حتى يشمل جميع أفراد العشيرة كما هو الحال في العشائر الطوطمية، وأحيانا يشمل الزوج والزوجة وأولادهما الصغار كما تضم المتزوجين منهم وصغارهم (Extended family)، وأحيانا يضيق حتى لا يتجاوز نطاق الأب والأم وأولادهما الصغار (Nuclear or Conjugal family) كما هو الحال في المجتمعات الحديثة".[٢٧٢]

وختاما نقول للدكتورة: إنّ العصبية التي تدفع الإنسان إلى التنكّر لأصله واحتقار تراثه ولو بنفي الحقائق المقرّرة في كل العلوم، عصبية منتنة بغيضة، تطعن في عدالة الشخص ونزاهته، ولا تليق بمن يزعم البحث العلمي الموضوعي.

---

[٢٧٢] معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص١٥٢

وينظر أيضا: معجم علم الاجتماع المعاصر، لمعن خليل العمر، ص٢٢٣ وص٣١٥-٣١٦

قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المائدة٨).

٢. مناقشة أدلة الدكتورة

إنّ جلّ الأدلة التي اعتمدت عليها الدكتورة، هي أدلة قد سبق للفكر السني التعامل معها، باعتبارها أدلة شيعية. ومن هنا، فلم نجد في استدلال الدكتورة ما يثير الحيرة، ولم نجد — ولله الحمد – في نقض استدلالها أي عناء يذكر؛ إذ سبق لعلمائنا الأجلاّء أن نقضوا الشبهات بكيفية دقيقة يذعن لها كلّ من أراد الحقّ وبحث عنه بفكر نزيه وقلب سليم. وإليك البيان:

١. القرآن

قال تعالى: ﴿**وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ (النساء٢٤). فهل يفهم من هذه الآية جواز زواج المتعة أم لا؟

ذكرت الدكتورة ألفة اختلاف العلماء في هذه الآية فقالت: "وقد حمل بعض المفسرين الآية على هذا المحمل، فأشاروا إلى أنّ الله تعالى أراد استمتاع النكاح المطلق... على أنّ للآية المذكورة قراءة ثانية... ومفادها أنّه ثمّ ضرب من الزواج يوسم بزواج المتعة...".[٢٧٣]

علمنا الآن اختلاف العلماء في تفسير الآية، فما هو موقف الدكتورة ألفة منها، وهل في القرآن ما يفيد إباحة المتعة؟

اضطربت عبارة الدكتورة في دلالة القرآن على المتعة، وإليك التناقض في كلامها:

- قالت مرة: "واللطيف أنّه في **غياب نصّ واضح في زواج المتعة** نجد ابن عباس يقرأ آية المتعة بطريقة مختلفة تثبت جواز المتعة، فقد روي عن ابن عباس أنه سئل عن المتعة

---

[٢٧٣] حيرة مسلمة، ص٩٤-٩٥

فقرأ: (فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى)... **فكأنه كلّما غاب النصّ** واختلفت الرؤى وافترقت الأمة نشأت حاجة ما إلى رواية من الأفضل أن تكون آية قرآنية...". [٢٧٤]

- وقالت مرة أخرى: "ولكنّ الاحتراز من هذا الزواج **وهو الوارد في صريح القرآن** والثابت حصوله زمن الرسول محيّر... **نعتقد أنّ إقرار القرآن بزواج المتعة** من وجوه تيسير سبل العلاقة الجنسية التي لا يستنكف منها الإسلام...". [٢٧٥]

وهكذا،، فمرّة تؤكد لنا الدكتورة "غياب نصّ واضح في زواج المتعة"، ومرة أخرى تؤكد لنا بصيغة الجزم ورود هذا الزواج في صريح القرآن.

ولنفترض هنا، أنّ سبب نفيها عدم الدقة في التعبير، وأنّ موقفها الحقيقي هو الذي عبّرت عنه بصيغة الجزم. وهذا يعني أنّ الدكتورة تقول: إنّ إباحة هذا الزواج وردت في "صريح القرآن".

ولكن، ما معنى قول الدكتورة "صريح القرآن"؟ فهل تعني بذلك أن الآية المذكورة قطعية الدلالة على جواز نكاح المتعة؟

تعلم الدكتورة جيّدا، أنّ النصّ القطعي الدلالة هو ما كان تأويله تنزيله، فهو ما دلّ على معنى واحد يعيّن فهمه ولا يحتمل سواه. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآَتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾، غير قطعي الدلالة على نكاح المتعة، بدليل اعتراف الدكتورة بأنه مختلف في تفسيره، فهناك قراءة تحمله على الزواج "العادي"، وهناك قراءة ثانية تحمله على زواج المتعة.

قد تقول الدكتورة: إنما حكيت الاختلاف في تفسير الآية من قبيل الإعلام فقط، وأما الآية فهي قطعية عند طائفة من المسلمين، وقطعية عندي كذلك، وقد حرّفها من أنكر قطعية دلالتها. وجوابنا هو: دعنا نناقش النّص وفهم الدكتورة القطعي، ليتبيّن معنا الحقّ.

إذا، تقول الدكتورة: "هذا الزواج **وهو الوارد في صريح القرآن** والثابت حصوله زمن الرسول... **نعتقد أنّ إقرار القرآن بزواج المتعة** من وجوه تيسير سبل العلاقة الجنسية التي لا يستنكف منها الإسلام".

---

[٢٧٤] ص١٠٠

[٢٧٥] ص١٠٢-١٠٣

وسؤالنا هو: تتحدّث الدكتورة عن زواج يسمى "زواج المتعة" ورد في صريح القرآن. فأين ذكر القرآن الزواج، وكيف فهمت الدكتورة من الآية الزواج أي عقد النكاح؟

فلم يقل الله سبحانه وتعالى: "فما نكحتم متعة" أو "فما استمتعتم بنكاحهن" أي لم يذكر سبحانه "النكاح" في الآية حتى يقال: لفظ النكاح يراد به العقد، ولم يذكر "المتعة" حتى يقال: أراد المتعة المعروفة أي "نكاح المتعة"، ولم يعبر عن المقصود بلفظ المصدر "الاستمتاع" حتى يقال: "الاستمتاع" و"المتعة" بمعنى واحد. فكيف تكون الآية قطعية الدلالة على "نكاح المتعة"؟

فقد عبّر سبحانه عن المقصود بلفظ الفعل فقال: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ**﴾، والفعل يفيد معنى النفع والتلذّذ. فيكون ظاهر الآية بمعنى: أنّ كلّ من انتفع بامرأة وأعطاها أجرها، جاز له ذلك. وهذا غير جائز باتفاق؛ لأنه بمعنى الزنى، ولذلك قيّدت الدكتورة هذه المعنى الظاهر بالزواج أي قالت: فما استمتعتم به منهنّ بعقد نكاح. ولكن من أين أخذت الدكتورة هذا القيد أي قيد العقد؟

قد تقول الدكتورة: الآية لا تدلّ عليه صراحة، وإنما أضمرته.

والجواب: أنّ هذا يدلّ على عدم قطعية دلالتها على نكاح المتعة؛ لأنّ الإضمار يتعلّق بفهم ظني، وإذا كان لا بدّ من إضمار "العقد" الذي يبيح الانتفاع، كان من الأولى إضافته إلى النكاح المعروف؛ لتناسقه مع سياق الآية والآيات التي قبلها، وللاتفاق على صحته.[٢٧٦] قال الزّجّاج: "وقوله: ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً**﴾. هذه آية قد غلط فيها قوم غلطا عظيما لجهلهم باللغة. وذلك أنهم ذهبوا إلى أنّ قوله ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ**﴾ من المتعة التي قد أجمع أهل الفقه أنها حرام. وإنما معنى قوله ﴿ **فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ** ﴾ أي فما نكحتموه على الشريطة التي جرت في الآية، آية الإحصان: ﴿ **أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ**﴾، أي عاقدين التزويج الذي جرى ذكره".[٢٧٧]

[٢٧٦] ينظر: نكاح المتعة، لمحمد عبد الرحمن الأهدل، ص٣٠١-٣١٠ فقد استفدنا منه في هذه المناقشة.

[٢٧٧] معاني القرآن وإعرابه، ج٢ ص٣٨

أو قد تقول الدكتورة: استفدنا إضمار العقد من إباحة السنة له.
والجواب: أنّ هذا الفهم بقرينة من خارج الآية، وهذا يدلّ على عدم قطعية دلالتها في ذاتها.
بقي أن نقول: إذا افترضنا أنّ الآية قطعية الدلالة، فغاية ما تدلّ عليه هو إباحة نكاح المتعة. ونحن لا نخالف في الإباحة، إنما نخالف في استمرارها، ونقول بنسخها الثابت في الأحاديث الصحيحة.

٢. السنّة

عمدة استدلال الدكتورة ألفة هو "أنّ نكاح المتعة كان جائزا في الإسلام ولا خلاف بين أحد من الأمة فيه... ولئن لم يحصل خلاف بين المفسرين في إباحة زواج المتعة فإنّ الخلاف شمل نسخ زواج المتعة ذلك أنّ هذا النسخ المفترض لم يكن نسخا بصريح القرآن وإنما استند إلى روايات تاريخية عن الرسول ﷺ وهي روايات "مضطربة اضطرابا كبيرا" وفق عبارة ابن عاشور. ولهذا الاضطراب وجوه شتى. فهو اضطراب متّصل بتكرار الإباحة والتحريم أكثر من مرّة... وهو اضطراب متّصل بالاختلاف في أزمنة التحريم أو التحليل وسياقهما...".[٢٧٨]
تعني الدكتورة باضطراب روايات تحريم المتعة، الاختلاف في تحديد مرّات النسخ وأزمنته.
أما مرّات النسخ، فقد قيل: أبيحت ثمّ حرمت، ثمّ أبيحت ثمّ حرمت. وتستشهد الدكتورة على هذا بقول ابن العربي: "وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة؛ لأنها أبيحت في صدر الإسلام ثم حرمت يوم خيبر، ثمّ أبيحت في غزوة أوطاس، ثم حرمت بعد ذلك، واستقرّ الأمر على التحريم".[٢٧٩] وأمّا أزمنة النسخ، فقد قيل نسخت الإباحة في حجة الوداع، وقيل لم تنسخ. وتستشهد الدكتورة بأقوال العلماء لتثبت هذا الاضطراب، فتقول: "فإذا كان الرازي أورد روايات تفيد إباحة الرسول المتعة في حجّة الوداع فإنّ ابن عاشور يستند إلى روايات أخرى تفيد تحريم المتعة في حجة الوداع...".[٢٨٠]

---

[٢٧٨] حيرة مسلمة، ص٩٥-٩٦
[٢٧٩] ص٩٦
[٢٨٠] ينظر: ص٩٦-٩٧

أقول:

الحديث المضطرب هو "الذي تختلف الرواية فيه، فيرويه بعضهم على وجه، وبعضهم على وجه آخر مخالف له"، أو هو "الحديث الذي يروى من قبل راو أو رواة متعددين، على أوجه مختلفة متساوية، لا يمكن الترجيح بينهما". فالحديث إذن لا يوصف بالمضطرب إلا بشرط أن تتساوى الروايات حين اختلافها في القوة بحيث لا يمكن الجمع بينها، أو لا يمكن التوفيق بينها، أو لا يترجح منها شيء، فإن ترجح شيء بوجه من الوجوه، فيعمل بالراجح ويترك المرجوح. قال الأبناسي: "وإنما نسميه مضطربا إذا تساوت الروايتان. أما إذا ترجّحت إحداهما بحيث لا تقاومها الأخرى، بأن يكون راويها أحفظ أو أكثر صحبة للمروي عنه، أو غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتمدة، فالحكم للراجحة، ولا يطلق عليه حينئذ وصف المضطرب، ولا له حكمه".[٢٨١]

والحقيقة، أنّ الروايات المتعلّقة بالمتعة تحليلا وتحريما مختلفة غير مضطربة؛ ذلك أنّها وردت في أزمنة وأمكنة وسياقات مختلفة يمكن الجمع بينها. فلو اتّحد مصدر التحليل والتحريم، أو اتّحد زمان التحريم ومكانه، لقلنا إنّها مضطربة. أمّا الأحاديث التي بين أيدينا فغير متّحدة، إنّما تتحدّث عن تشريع يتعلّق بمسألة واحدة في ظروف وملابسات متعدّدة، يرويها جمع من الرواة. وإليك البيان:

الحديث الأوّل: أخرج البخاري ومسلم وغيرهما عن علي بن أبي طالب ﵁ أن رسول الله ﷺ: «**نَهَى عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ أَكْلِ لُحُومِ الحُمُرِ الإِنْسِيَّةِ**». فهذا الحديث الصحيح يدلّ على نهي النبي ﷺ عن نكاح المتعة.

الحديث الثاني: أخرج مسلم عن الربيع بن سبرة أن أباه غزا مع رسول الله ﷺ **فتح مكة**، قال: " فَأَقَمْنَا بِهَا خَمْسَ عَشْرَةَ – ثَلَاثِينَ بَيْنَ لَيْلَةٍ وَيَوْمٍ – فَأَذِنَ لَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي مُتْعَةِ النِّسَاءِ، فَخَرَجْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنْ قَوْمِي، وَلِي عَلَيْهِ فَضْلٌ فِي الْجَمَالِ، وَهُوَ قَرِيبٌ مِنَ الدَّمَامَةِ، مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَّا بُرْدٌ، فَبُرْدِي خَلَقٌ، وَأَمَّا بُرْدُ ابْنِ عَمِّي فَبُرْدٌ جَدِيدٌ، غَضٌّ، حَتَّى إِذَا كُنَّا بِأَسْفَلِ مَكَّةَ

[٢٨١] الشذا الفيّاح من علوم ابن الصلاح، ص٢١٢

- أَوْ بِأَعْلَاهَا - فَتَلَقَّتْنَا فَتَاةٌ مِثْلُ الْبَكْرَةِ الْعَنَطْنَطَةِ، فَقُلْنَا: هَلْ لَكِ أَنْ يَسْتَمْتِعَ مِنْكِ أَحَدُنَا؟ قَالَتْ: وَمَاذَا تَبْذُلَانِ؟ فَنَشَرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا بُرْدَهُ، فَجَعَلَتْ تَنْظُرُ إِلَى الرَّجُلَيْنِ، وَيَرَاهَا صَاحِبِي تَنْظُرُ إِلَى عِطْفِهَا، فَقَالَ: إِنَّ بُرْدَ هَذَا خَلَقٌ، وَبُرْدِي جَدِيدٌ غَضٌّ، فَتَقُولُ: بُرْدُ هَذَا لَا بَأْسَ بِهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ - أَوْ مَرَّتَيْنِ - ثُمَّ اسْتَمْتَعْتُ مِنْهَا، فَلَمْ أَخْرُجْ **حَتَّى حَرَّمَهَا رَسُولُ اللهِ ﷺ**". وفي رواية أخرى عنده: أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْمُتْعَةِ، وَقَالَ: «**أَلَا إِنَّهَا حَرَامٌ مِنْ يَوْمِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ كَانَ أَعْطَى شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ**». وفي رواية أخرى عنده أيضا: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا**» فهذه الرواية تدلّ على إباحة المتعة ثمّ تحريمها "إلى يوم القيامة".

قد تقول الدكتورة: حديث علي بن أبي طالب الصحيح يدلّ على تحريم المتعة يوم خيبر، وحديث سبرة الجهني يدلّ على تحليلها يوم الفتح، وهذا التعارض والتناقض يدلّ على اضطراب الروايات؟

والجواب هو: أنّ حديث سبرة في تحليل المتعة لم ينقض حديث علي، بدليل قوله: "أذن لنا رسول الله ﷺ بالمتعة". وهذا يدلّ على أنّ الإذن بالمتعة عام الفتح كان من النبي ﷺ، ويدلّ أيضا على أنّ الذي نهى عنها يوم خيبر هو الذي أذن فيها يوم الفتح. والنتيجة، أنّ النهي عن المتعة يوم خيبر، لم يكن للتأبيد، إنما كان مؤقتا بدليل إذنه بالتمتع عام الفتح لأيام معدودات. ولو كان حديث علي في النهي عن المتعة بلفظ التأبيد، لقلنا اضطربت الرواية، ولكننا نعلم أنّ الثابت هو مطلق النهي، ونعلم أن هذا النهي تلاه إذن، مما يدلّ على أنّ المراد به غير التأبيد أي المنع لفترة. وقد أزاح النبي ﷺ كل شبهة متعلّقة بهذا النكاح فقال بعد النهي المؤقّت، والإذن المؤقّت: «**أَلَا إِنَّهَا حَرَامٌ مِنْ يَوْمِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**»، بل قد صرّح النبي ﷺ في رواية بالناسخ والمنسوخ فقال: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**». وهذا يعني تصريح النبي ﷺ بأنّ النهي السابق لم يكن من باب النسخ، وأنّ النسخ هو ما أقرّه الآن أي في فتح مكة؛ إذ حرّم المتعة إلى يوم القيامة.

قد تقول الدكتورة: ولكن روي إباحة المتعة مرة أخرى في غزوة أوطاس -كما ذكر ابن العربي. ومن المعلوم أنّ غزوة أوطاس كانت في عام الفتح أي في السنة الثامنة بعد الفتح بيسير. وهذا يناقض رواية التحريم الأبدي عام الفتح؟

والجواب هو: أنّ الرواية تقول - كما في صحيح مسلم - عن إياس بن سلمة عن أبيه قال: «**رَخَّصَ رَسُولُ اللهِ ﷺ عَامَ أَوْطَاسٍ، فِي الْمُتْعَةِ ثَلَاثًا، ثُمَّ نَهَى عَنْهَا**». والمراد بعام أوطاس عام الفتح؛ لأنّ أوطاس وقعت بعد الفتح بيسير، فنسب النهي لها لقرب الزمن. لذلك لم يقل الراوي غزوة أوطاس، وإنما قال عام أوطاس. ويبعد أن يكون النبي ﷺ قد رخّص فيها بعد ثبوت التحريم المؤبّد.

وقد تقول الدكتورة: ولكن ثبت في البخاري ومسلم عن جابر بن عبد الله وسلمة بن الأكوع قالا: كنا في جيش، فأتانا رسول رسول الله ﷺ فقال: «**إِنَّهُ قَدْ أُذِنَ لَكُمْ أَنْ تَسْتَمْتِعُوا فَاسْتَمْتِعُوا**». وفي رواية عند مسلم: خَرَجَ عَلَيْنَا مُنَادِي رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: «**إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَدْ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تَسْتَمْتِعُوا**». وهذا الحديث في غزوة أوطاس.

والجواب هو: أنّ هذا الحديث يدعم قولنا، ويدلّ على أنّ المراد بإباحة المتعة في حديث سلمة يوم الفتح لا يوم أوطاس؛ بدليل قول الراوي: "خَرَجَ عَلَيْنَا مُنَادِي رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ...". ومن المعلوم أنّ النبي ﷺ لم يكن مع الصحابة في أوطاس، إنما أرسل إليها سرية. أخرج البخاري عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "**لَمَّا فَرَغَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ حُنَيْنٍ بَعَثَ أَبَا عَامِرٍ عَلَى جَيْشٍ إِلَى أَوْطَاسٍ**، فَلَقِيَ دُرَيْدَ بْنَ الصِّمَّةِ، فَقُتِلَ دُرَيْدٌ وَهَزَمَ اللَّهُ أَصْحَابَهُ...". وعليه، فقد بان بأدلّة واضحة أنّ قول الصحابي عام أوطاس أراد به الفتح. قال البيهقي في السنن الكبرى: "وعام أوطاس وعام الفتح واحد. فأوطاس، وإن كانت بعد الفتح فكانت في عام الفتح بعده بيسير، فما نهى عنه لا فرق بين أن ينسب إلى عام أحدهما أو إلى الآخر، وفي رواية سبرة بن معبد ما دل على أنّ الإذن فيه كان ثلاثا ثم وقع التحريم كهو في رواية سلمة بن الأكوع، فروايتهما ترجع إلى وقت واحد".[٢٨٢] وقال ابن حجر العسقلاني: "وظاهر الحديثين المغايرة، لكن يحتمل

---

[٢٨٢] السنن الكبرى، ج٧ ص٣٣٢-٣٣٣

أن يكون أطلق على عام الفتح عام أوطاس لتقاربهما، ولو وقع في سياقه أنهم تمتعوا من النساء في غزوة أوطاس لما حسن هذا الجمع، نعم ويبعد أن يقع الإذن في غزوة أوطاس بعد أن يقع التصريح قبلها في غزوة الفتح بأنها حرمت إلى يوم القيامة، وإذا تقرر ذلك فلا يصح من الروايات شيء بغير علة إلا غزوة الفتح".[٢٨٣]

وقد تقول الدكتورة: ولكن هناك ما يطعن في هذا التحريم الأبدي؛ إذ وردت روايات تفيد إباحة الرسول ﷺ المتعة في حجّة الوداع، وروايات أخرى تفيد تحريمها في حجّة الوداع. وحجّة الوداع بعد الفتح؟

والجواب هو: حديث حجة الوداع ورد في رواية منها ما روى أبو داود عن إسماعيل بن أمية، عن الزهري قال: قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، فَتَذَاكَرْنَا مُتْعَةَ النِّسَاءِ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: يُقَالُ لَهُ رَبِيعُ بْنُ سَبْرَةَ: أَشْهَدُ عَلَى أَبِي أَنَّهُ حَدَّثَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «**نَهَى عَنْهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ**». وفي رواية عند أبي عوانة في مستخرجه عن أيوب يعني ابن موسى، عن مُحَّد بن مسلم الزهري، عن الربيع، عن أبيه، أنه قال: «**نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ**».

وهذا الحديث ليس فيه الإباحة، وإنما فيه النهي، فيحمل على تأكيد التحريم في حجة الوداع، ولا يعارض التحريم في الفتح.

وأمّا الإشكال الحقيقي ففي حديث آخر رواه ابن ماجه وأحمد والدارمي وعبد الرزاق وأبو عوانة وغيرهم عن عبد العزيز بن عمر، عن الربيع بن سبرة، عن أبيه قال: قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ الْعُزْبَةَ قَدِ اشْتَدَّتْ عَلَيْنَا، قَالَ: «**فَاسْتَمْتِعُوا مِنْ هَذِهِ النِّسَاءِ**» ، فَأَتَيْنَاهُنَّ فَأَبَيْنَ أَنْ يَنْكِحْنَنَا إِلَّا أَنْ نَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُنَّ أَجَلًا، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: «**اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُنَّ أَجَلًا**» ، فَخَرَجْتُ أَنَا وَابْنُ عَمٍّ لِي، مَعَهُ بُرْدٌ وَمَعِي بُرْدٌ، وَبُرْدُهُ أَجْوَدُ مِنْ بُرْدِي، وَأَنَا أَشَبُّ مِنْهُ، فَأَتَيْنَا عَلَى امْرَأَةٍ، فَقَالَتْ: بُرْدٌ كَبُرْدٍ، فَتَزَوَّجْتُهَا،

---

[٢٨٣] فتح الباري، ج١٠ ص٢١٢

فَمَكَثْتُ عِنْدَهَا تِلْكَ اللَّيْلَةَ، ثُمَّ غَدَوْتُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَائِمٌ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْبَابِ، وَهُوَ يَقُولُ: «**أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ، أَلَا وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخْلِ سَبِيلَهَا، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا**».

وهذا الحديث ينصّ على التحريم في حجّة الوداع، وهو يعارض حديث التحريم عام الفتح – السابق ذكره–. وإذا نظرنا إلى الحديثين وجدنا أنّ القصة واحدة؛ لذا وجب الترجيح وفق قواعد معتبرة عند أهل الحديث.

وقد رجّح العلماء رواية عام الفتح، واعتبروا عبارة "**في حجة الوداع**" الواردة في بعض الطرق، عبارة شاذة مرجوحة، فهي ضعيفة. قال القرطبي: "فأما حديث سبرة الذي فيه إباحة النبي ﷺ لها في حجة الوداع فخارج عن معانيها كلها؛ وقد اعتبرنا هذا الحرف فلم نجده إلا في رواية عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز خاصة، وقد رواه إسماعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز فذكر أن ذلك كان في فتح مكة وأنهم شكوا إليه العزبة فرخص لهم فيها، ومحال أن يشكوا إليه العزبة في حجة الوداع؛ لأنهم كانوا حجوا بالنساء، وكان تزويج النساء بمكة يمكنهم، ولم يكونوا حينئذ كما كانوا في الغزوات المتقدمة".[٢٨٤] وقال البيهقي: "ورواه جعفر بن عون وأبو نعيم عن عبد العزيز بن عمر مؤرخا بحجة الوداع... وكذلك رواه جماعة من الأكابر كابن جريج والثوري وغيرهما عن عبد العزيز بن عمر، وهو وهم منه، فرواية الجمهور عن الربيع بن سبرة أنّ ذلك كان زمن الفتح".[٢٨٥] وقال ابن حجر: "وأما حجة الوداع فهو اختلاف على الربيع بن سبرة، والرواية عنه بأنها في الفتح أصح وأشهر، فإن كان حفظه فليس في سياق أبي داود سوى مجرد النهي، فلعله ﷺ أراد إعادة النهي ليشيع ويسمعه من لم يسمعه قبل ذلك. فلم يبق من المواطن كما قلنا صحيحا صريحا سوى غزوة خيبر وغزوة الفتح...".[٢٨٦] وقال النووي: "ويسقط رواية إباحتها يوم حجة الوداع لأنها مروية عن سبرة الجهني وإنما روى الثقات الأثبات عنه الإباحة يوم فتح مكة، والذي في حجة الوداع إنما هو التحريم فيؤخذ من حديثه ما اتفق

---

[٢٨٤] تفسير القرطبي، ج٥ ص١٣١

[٢٨٥] السنن الكبرى، ج٧ ص٣٣١

[٢٨٦] فتح الباري، ج١٠ ص٢١٢-٢١٣

عليه جمهور الرواية ووافقه غيره من الصحابة من النهي عنها يوم الفتح، ويكون تحريمها يوم حجة الوداع تأكيدا وإشاعة".[287]

وعليه، فالصحيح الثابت، أنّ نكاح المتعة وقع تحريمه عام الفتح إلى يوم القيامة. فمن أقدم عليه، فقد أقدم على الزنى، ومن اقترحه على الناس، فقد اقترح عليهم الزنى. قال مالك رحمه الله: "يفسخ نكاح المتعة قبل البناء وبعد البناء".[288]

٣. مناقشة موقف الصحابة من المتعة

يجد الدارس لكتب التفسير والفقه، ارتباط بعض أسماء الصحابة رضوان الله عليهم بزواج المتعة تحليلا وتحريما؛ إذ ارتبط اسم ابن عباس بالتحليل، واسم عمر بن الخطاب بالتحريم.

أما عمر بن الخطاب، فقد حملت عليه الدكتورة ألفة حملة شديدة، فاتّهمته بأنه هو من كان وراء تحريم زواج المتعة؛ ولذا وجب بيان موقفه ونقض اتهام الدكتورة.

وأمّا ابن عباس، فلم تستغلّ الدكتورة ما اشتهر عنه من قول بتحليل المتعة، ولم تدعم موقفها بموقفه، بل لم يسلم من نقدها؛ إذ سخرت من رواية تقول: "أنه سئل عن المتعة فقرأ: (فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمى). قال ابن عباس والله لأنزلها الله كذلك".[289] ومع ذلك، فسأذكر موقفه لتمام الفائدة وإزالة اللبس. وإليك البيان:

١. موقف ابن عباس

- روى عبد الرزاق في المصنّف عن معمر، عن الزهري، عن سالم، قيل لابن عمر: إنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ يُرَخِّصُ فِي مُتْعَةِ النِّسَاءِ فَقَالَ: «مَا أَظُنُّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ هَذَا». قَالُوا: بَلَى، وَاللَّهِ إِنَّهُ لَيَقُولُهُ قَالَ: «أَمَا وَاللَّهِ مَا كَانَ لِيَقُولَ هَذَا فِي زَمَنِ عُمَرَ، وَإِنْ كَانَ عُمَرُ لَيُنَكِّلُكُمْ عَنْ مِثْلِ هَذَا، وَمَا أَعْلَمُهُ إِلَّا السِّفَاحَ».

---

[287] عن شروح سنن ابن ماجه، ص٧٧٢

[288] التحرير والتنوير، ج٥ ص١١

[289] ينظر: حيرة مسلمة، ص١٠٠-١٠١

- وروى الطبراني في الأوسط عن إسحاق بن راشد، عن الزهري، عن سالم بن عبد الله، قال: أتى عبد الله بن عمر، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَأْمُرُ بِنِكَاحِ الْمُتْعَةِ، فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: سُبْحَانَ اللَّهِ، مَا أَظُنُّ ابْنَ عَبَّاسٍ يَفْعَلُ هَذَا، قَالُوا: بَلَى، إِنَّهُ يَأْمُرُ بِهِ، فَقَالَ: وَهَلْ كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَّا غُلَامًا صَغِيرًا إِذْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ قَالَ ابْنُ عُمَرَ: «نَهَانَا عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَمَا كُنَّا مُسَافِحِينَ» ". قال الحافظ ابن حجر في التلخيص: "إسناده قوي".[٢٩٠]
- وروى مسلم في الصحيح عن ابن شهاب، عن الحسن وعبد الله ابني مُحَّد بن علي، عن أبيهما، عن علي أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يُلَيِّنُ فِي مُتْعَةِ النِّسَاءِ، فَقَالَ: «مَهْلًا يَا ابْنَ عَبَّاسٍ، فَإِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى عَنْهَا يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الْإِنْسِيَّةِ».
- وروى أيضا عن ابن شهاب: أخبرني عروة بن الزبير، أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ الزُّبَيْرِ، قَامَ بِمَكَّةَ، فَقَالَ: «إِنَّ نَاسًا أَعْمَى اللهُ قُلُوبَهُمْ، كَمَا أَعْمَى أَبْصَارَهُمْ، يُفْتُونَ بِالْمُتْعَةِ»، يُعَرِّضُ بِرَجُلٍ، فَنَادَاهُ، فَقَالَ: إِنَّكَ لَجِلْفٌ جَافٍ، فَلَعَمْرِي، لَقَدْ كَانَتِ الْمُتْعَةُ تُفْعَلُ عَلَى عَهْدِ إِمَامِ الْمُتَّقِينَ – يُرِيدُ رَسُولَ اللهِ ﷺ – فَقَالَ لَهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ: «فَجَرِّبْ بِنَفْسِكَ، فَوَاللهِ، لَئِنْ فَعَلْتَهَا لَأَرْجُمَنَّكَ بِأَحْجَارِكَ».
- وروى البخاري في الصحيح عَنْ أَبِي جَمْرَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ: سُئِلَ عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ «فَرَخَّصَ»، فَقَالَ لَهُ مَوْلًى لَهُ: إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الحَالِ الشَّدِيدِ، وَفِي النِّسَاءِ قِلَّةٌ؟ أَوْ نَحْوَهُ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «نَعَمْ». وفي رواية عند البيهقي في السنن الكبرى عَنْ أَبِي جَمْرَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ "سُئِلَ عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ"، فَقَالَ مَوْلًى لَهُ: "إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي الْجِهَادِ وَالنِّسَاءُ قَلِيلٌ"، قَالَ: فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "صَدَقَ".

تدلّ هذه الآثار على أنّ ابن عباس كان لا يبيح المتعة مطلقا، وإنما يقيّدها بحال الضرورة كرخصة في الجهاد وعند قلة النساء. كما تدلّ هذه الآثار على أنّ ابن عباس قد أظهر القول

---

[٢٩٠] تلخيص الحبير، ج٣ ص١٧٧

بجواز المتعة بعد عمر، وأنّه استمرّ على القول بها حتى عهد ابن الزبير، رغم معارضة الصحابة له. والسؤال الآن: هل ثبت رجوع ابن عباس عن موقفه قبل موته؟

قال ابن حجر العسقلاني: "أما ابن عباس فروي عنه أنه أباحها، وروي عنه أنه رجع عن ذلك. قال ابن بطال: روى أهل مكة واليمن عن ابن عباس إباحة المتعة، وروي عنه الرجوع بأسانيد ضعيفة وإجازة المتعة عنه أصح، وهو مذهب الشيعة".[٢٩١]

ولم أجد في الروايات التي نظرت فيها ما يحقّق القناعة برجوع ابن عباس ﵁ عن القول بإباحة المتعة. ولا يجب علينا تكلّف إثبات رجوعه لتحقيق الإجماع؛ إذ لا يتوقف التحريم على تحقيقه. وأمّا ابن عباس ﵁ فهو صحابي قد اجتهد في مسألة، والمجتهد يخطئ ويصيب. "وعلى كل حال —كما قال الإمام الشوكاني – فنحن متعبدون بما بلغنا عن الشارع، وقد صح لنا عنه التحريم المؤبّد، ومخالفة طائفة من الصحابة له غير قادحة في حجيته، ولا قائمة لنا بالمعذرة عن العمل به، كيف والجمهور من الصحابة قد حفظوا التحريم وعملوا به ورووه لنا؟".[٢٩٢]

٢. موقف عمر بن الخطاب

تقول الدكتورة ألفة: "إنّ هذا كلّه يسمح لنا بأن نؤكد أنّ مسألة زواج المتعة خلافية لا شك وأنّ تحريمه لا يستند إلى نقل تشريعي بل إلى اجتهاد بشري. وتكاد الروايات تتفق على أنّ عمر بن الخطاب هو الذي نهى عن المتعة في آخر خلافته... وتنقل التفاسير تصريح عمر بن الخطاب بأنه هو الذي نهى عن المتعة إذ قال: (متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهى عنهما: متعة الحج ومتعة النكاح)... ثم كيف يغيب هذا النسخ الصريح عن سائر الصحابة سواه؟ إنّ الأمر لا يعدو أن يكون أنّ رجلا قد قال في المتعة برأيه ما شاء".[٢٩٣]

أقول:

نعم، فقد نهى عمر بن الخطاب ﵁ عن متعتين: متعة الحج ومتعة النساء.

---

[٢٩١] فتح الباري، ج١٠ ص٢١٧

[٢٩٢] نيل الأوطار، ج٦ ص٢٥٣

[٢٩٣] حيرة مسلمة، ٩٧-٩٩

روى مسلم في صحيحه عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، فَأَتَاهُ آتٍ، فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ وَابْنُ الزُّبَيْرِ اخْتَلَفَا فِي الْمُتْعَتَيْنِ، فَقَالَ جَابِرٌ: «فَعَلْنَاهُمَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، ثُمَّ نَهَانَا عَنْهُمَا عُمَرُ، فَلَمْ نَعُدْ لَهُمَا».

وروى أبو عوانة في المستخرج عن ابن عمر قال: قال عمر رضي الله عنه: "مُتْعَتَانِ كَانَتَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ أَنْهَى عَنْهُمَا: مُتْعَةُ الْحَجِّ، وَمُتْعَةُ النِّسَاءِ".

فلماذا نهى عمر عنهما، وما هو موقف الصحابة من هذا النهي؟

أولا: فيما يتعلّق بمتعة الحجّ:

أمّا متعة الحج، فقد بيّن عمر بن الخطاب موقفه منها، وأنّه اختار ذلك مراعاة لمصلحة ما، مع علمه بأنّها مشروعة. روى مسلم في صحيحه عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُوسَى، عَنْ أَبِي مُوسَى، أَنَّهُ كَانَ يُفْتِي بِالْمُتْعَةِ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: رُوَيْدَكَ بِبَعْضِ فُتْيَاكَ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي النُّسُكِ بَعْدُ، حَتَّى لَقِيَهُ بَعْدُ، فَسَأَلَهُ، فَقَالَ عُمَرُ: «قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ فَعَلَهُ، وَأَصْحَابُهُ، وَلَكِنْ كَرِهْتُ أَنْ يَظَلُّوا مُعْرِسِينَ بِهِنَّ فِي الْأَرَاكِ، ثُمَّ يَرُوحُونَ فِي الْحَجِّ تَقْطُرُ رُءُوسُهُمْ». والمعنى أنّه رضي الله عنه كره "أن يذهب الناس إلى عرفة حجاجا إثر مقارفتهم للنساء، والحاج لا يترفّه".[٢٩٤]

وقد بيّن عمر في رواية أخرى أنّه يستند في فهمه على الكتاب والسنة، وليس مجرد رأي عن هوى. روى مسلم في صحيحه عن طارق بن شهاب، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ وَهُوَ مُنِيخٌ بِالْبَطْحَاءِ، فَقَالَ: «بِمَ أَهْلَلْتَ؟»، قَالَ قُلْتُ: أَهْلَلْتُ بِإِهْلَالِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «هَلْ سُقْتَ مِنْ هَدْيٍ؟» قُلْتُ: لَا، قَالَ: «فَطُفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، ثُمَّ حِلَّ» فَطُفْتُ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، ثُمَّ أَتَيْتُ امْرَأَةً مِنْ قَوْمِي، فَمَشَطَتْنِي وَغَسَلَتْ رَأْسِي " فَكُنْتُ أُفْتِي النَّاسَ بِذَلِكَ فِي إِمَارَةِ أَبِي بَكْرٍ وَإِمَارَةِ عُمَرَ، فَإِنِّي لَقَائِمٌ بِالْمَوْسِمِ، إِذْ جَاءَنِي رَجُلٌ، فَقَالَ: إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي شَأْنِ النُّسُكِ، فَقُلْتُ: أَيُّهَا

---

[٢٩٤] نكاح المتعة، لمحمد عبد الرحمن الأهدل، ص١٩٥

النَّاسُ، مَنْ كُنَّا أَفْتَيْنَاهُ بِشَيْءٍ فَلْيَتَّئِدْ فَهَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ قَادِمٌ عَلَيْكُمْ فَبِهِ فَائْتَمُّوا، فَلَمَّا قَدِمَ، قُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ: مَا هَذَا الَّذِي أَحْدَثْتَ فِي شَأْنِ النُّسُكِ قَالَ: إِنْ نَأْخُذْ بِكِتَابِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: ﴿**وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾ [البقرة: ١٩٦] وَإِنْ نَأْخُذْ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَمْ يَحِلَّ حَتَّى نَحَرَ الْهَدْيَ".

فهذا يبيّن لنا كيف يستدلّ عمر بالكتاب والسنة على عدم أفضلية التمتع.

والحاصل، فإنّ عمر بن الخطاب لم يحرّم متعة الحج، إنما نهى عنها لرأي رآه. قال الشيخ الحبيب بن طاهر: "أما ما ورد عن نهي عمر بن الخطاب عن التمتع، فإن المراد بذلك ليس نهي تحريم، وإنما نهى عنها لأنه رأى الإفراد أفضل، والاعتقاد بتفضيل المتعة خطأ يعاقب عليه، ويدلّ على هذا... عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب قال: "أفصلوا بين حجكم وعمرتكم، فإنّ ذلك أتمّ لحج أحدكم، وأتمّ لعمرته، أن يعتمر في غير أشهر الحج". ووجه الاستدلال أنّ هذا الحديث يدلّ على أنّ عمر ﵁ لم يكن نهيه عن المتعة على وجه التحريم لها على الإطلاق، وإلا لما قال: "إنه أتمّ لعمرتكم"، بل كان يقول إنه لا يجوز الاعتمار في أشهر الحج لمن أراد الحج".[٢٩٥]

ولم يتفرد عمر بعدم تفضيل المتعة؛ إذ وافقه جمع من الصحابة على هذا الرأي.

روى مسلم في صحيحه عن شعبة، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ شَقِيقٍ: كَانَ عُثْمَانُ يَنْهَى عَنِ الْمُتْعَةِ، وَكَانَ عَلِيٌّ يَأْمُرُ بِهَا، فَقَالَ عُثْمَانُ لِعَلِيٍّ: كَلِمَةً، ثُمَّ قَالَ عَلِيٌّ: " لَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّا قَدْ تَمَتَّعْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: أَجَلْ، وَلَكِنَّا كُنَّا خَائِفِينَ".

وروى أيضا عن إبراهيم التيمي عن أبيه قَالَ: قَالَ أَبُو ذَرٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لَا تَصْلُحُ الْمُتْعَتَانِ، إِلَّا لَنَا خَاصَّةً» يَعْنِي مُتْعَةَ النِّسَاءِ وَمُتْعَةَ الْحَجِّ.

والذي يعنينا من هذا كلّه، أنّ عمر بن الخطاب قد اجتهد في هذا الأمر وتبنى عدم أفضلية المتعة لرأي رآه، ولم يقل إنّها محرّمة أو غير مشروعة بدليل قوله لأبي موسى: "قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ

---

[٢٩٥] الفقه المالكي وأدلته، ج٢ ص١٤٣-١٤٤

النَّبِيَّ ﷺ قَدْ فَعَلَهُ، وَأَصْحَابُهُ". ومن الصحابة من وافقه، ومنهم من عارضه، كعلي وابن عباس وعمران بن حصين وابنه عبد الله. وتبني عمر في هذا الأمر، هو من باب تبني الإمام في المباحات لمصلحة يراها. ولهذا قال أبو موسى: " أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ كُنَّا أَفْتَيْنَاهُ بِشَيْءٍ فَلْيَتَّئِدْ فَهَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ قَادِمٌ عَلَيْكُمْ فَبِهِ فَائْتَمُّوا".

وأمّا سؤال الدكتورة ألفة: "فكيف نفسّر أنّ متعة الحجّ لم تنسخ رغم أنّ عمر قد نهى عنها بل إنّها متعة ما يزال معمولا بها إلى الآن إذ يباح ضرب من ضروب الحج يوسم بحج التمتع؟".[٢٩٦]

فجوابه، أنّ عمر لم يقل بنسخ متعة الحج، ولم يحرمها، إنما قال بعدم أفضليتها، وهو ما فهمه الصحابة والعلماء من بعدهم؛ ولهذا بقي العمل بها مع اختلاف بين الفقهاء. قال الرّوياني: "ما هو المختار من الثلاثة التي يؤدي بها الحجّ والعمرة. وهي مسألة خلافية: فعندنا القران هو المؤخر، والإفراد والتمتع أفضل منه، وأيهما أفضل؟ فيه قولان: أحدهما: الإفراد أفضل، وهو المشهور من مذهبه [أي الشافعي]. وبه قال مالك، والثاني: التمتّع أفضل. نصّ عليه [أي الشافعي] في القديم، وفي اختلاف العراقيين، ومختصر الحج الصغير. وبه قال أحمد وأصحاب الحديث، وقال أبو حنيفة والثوري: القران أفضل، وهو اختيار المزني وأبي إسحاق المروزي. وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه قال: القران أفضل، ثم الإفراد، ثم التمتّع. وقال أبو يوسف ومُحَمَّد: التمتّع أفضل ثم القران ثم الإفراد".[٢٩٧]

وكما ترى، فقد اختلف العلماء في أفضلية التمتع تبعا لاختلاف الصحابة.

وقد كان من الأفضل، أن تسأل الدكتورة ألفة سؤالها بصيغة مختلفة فتقول: لماذا وقع حمل نهي عمر عن متعة الحج على عدم الأفضلية، وحمل نهيه عن متعة النساء على النسخ ولم يقع حمله على عدم الأفضلية مع ورود النهي عنهما في سياق واحد؟

والجواب هو: أنّ النهي قد يتعلّق بمسألتين غير متفقتين في الحكم، وذلك حسب القرائن المتعلّقة بهما. وقد كان عمر يخاطب الصحابة رضوان الله عليهم، وهم أعلم الخلق بكتاب الله عزّ وجلّ وسنة النبي ﷺ، لذلك فرّقوا بين المسألتين. ومما يدلّ على هذا، معارضتهم لعمر في

---

[٢٩٦] حيرة مسلمة، ص٩٨

[٢٩٧] بحر المذهب، لأبي المحاسن الرّوياني الشافعي، ج٥ ص٥٥

حكم متعة الحجّ، وعدم معارضتهم له في حكم متعة النساء. ثمّ إنّ عمر بن الخطاب قد بيّن أنّ رأيه في متعة الحج، من باب الاجتهاد والاختيار، وأمّا رأيه في متعة النساء –كما سيأتي بيانه– فمن باب تطبيق النصّ الناسخ للحكم. فلا إشكال في الأمر.

ثانيا: فيما يتعلّق بمتعة النساء:

روى ابن ماجه في السنن عن ابن عمر قال: لَمَّا وَلِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، أَذِنَ لَنَا فِي الْمُتْعَةِ ثَلَاثًا، ثُمَّ حَرَّمَهَا، وَاللَّهِ لَا أَعْلَمُ أَحَدًا يَتَمَتَّعُ وَهُوَ مُحْصَنٌ إِلَّا رَجَمْتُهُ بِالْحِجَارَةِ، إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنِي بِأَرْبَعَةٍ يَشْهَدُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَحَلَّهَا بَعْدَ إِذْ حَرَّمَهَا». هذه الرواية يا دكتورة، تقطع كلّ شكّ؛ إذ اعتمد عمر على تحريم النبي ﷺ للمتعة. فلم يكن نهيه لرأي رآه أو لاجتهاد منه –كما تزعم الدكتورة–، بل أعلن أمام العدد الغفير من الصحابة نسخ النبي ﷺ لإباحة المتعة. ولهذا، لم نسمع عن صحابي عارضه في هذه المسألة، مع شيوع معارضتهم له في مسائل أخرى.

وأما قول الدكتورة: "وكيف نفسّر من جهة أخرى العمل بالمتعة في عهد أبي بكر وسكوت عمر وقتئذ عن النسخ الصريح الذي يفترض أنّ الرسول قرّره؟ هل يسكت عمر عمّا ثبت عن رسول الله أم أنّه لم يتذكّر هذا النسخ الثابت إلاّ بعد وفاة الرسول ﷺ وبعدما أصبح خليفة للمسلمين؟ ثمّ كيف يغيب هذا النّسخ الصريح عن سائر الصحابة سواه؟".[٢٩٨]

فجوابه: أنّ الدكتورة تتحدّث عن نكاح المتعة، وتعارض الصحابة فيه، وتقترح علينا أن نعمل به، وهي لا تعرف واقعه.

يا دكتورة، إنّ نكاح المتعة نكاح سرّ، فلا يشترط فيه شهادة الشهود ولا ضرب الدفوف، ولأنّه نكاح سرّ، لم يسمع به أبو بكر الذي كان منشغلا مع الصحابة في حروب الردّة. وأمّا عمر، فقد نهى عنه بعد أن سمع به. أخرج عبد الرزاق في المصنّف عن ابن جريج قال: أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: " قَدِمَ عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ مِنَ الْكُوفَةِ فَاسْتَمْتَعَ بِمَوْلَاةٍ، فَأُتِيَ

---

[٢٩٨] حيرة مسلمة، ص٩٨

بِهَا عُمَرَ وَهِيَ حُبْلَى فَسَأَلَهَا، فَقَالَتِ: اسْتَمْتَعَ بِي عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ فَسَأَلَهُ، فَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ أَمْرًا ظَاهِرًا " قَالَ: «فَهَلَّا غَيْرَهَا، فَذَلِكَ حِينَ نَهَى عَنْهَا». وفي رواية عند مسلم في صحيحه عن ابن جريج، أخبرني أبو الزبير، قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: «كُنَّا نَسْتَمْتِعُ بِالْقَبْضَةِ مِنَ التَّمْرِ وَالدَّقِيقِ، الْأَيَّامَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَأَبِي بَكْرٍ، حَتَّى نَهَى عَنْهُ عُمَرُ، فِي شَأْنِ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ».

وأمّا قول الدكتورة: "ثمّ كيف يغيب هذا النّسخ الصريح عن سائر الصحابة سواه؟". فجوابه من وجهين:

الأول، أنّ هذا النسخ لم يغب عن سائر الصحابة بل ثبت علم بعض الصحابة به. وقد ذكرنا سابقا عن بعضهم روايات التحريم.

الثاني، لا يشترط علم الصحابة كلّهم بالنسخ، وتقوم الحجّة بعلم بعضهم.

ثم نعكس سؤال الدكتورة فنقول: كيف يغيب عدم النسخ الصريح عن سائر الصحابة؟

قال الطحاوي: "خطب عمر فنهى عن المتعة، ونقل ذلك عن النبي ﷺ فلم ينكر عليه ذلك منكر، وفي هذا دليل على متابعتهم له على ما نهى عنه".[٢٩٩]

وعليه، فإنّ عمر بن الخطاب قد نهى عن المتعة عملا بقول النبي ﷺ: «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**».

وبهذا نكون قد انتهينا من بحث نكاح المتعة.

---

[٢٩٩] فتح الباري، لابن حجر، ج١٠ ص٢١٧-٢١٨

خاتمة الفصل الثاني: حكمة الزواج في الإسلام

إنّ الكتب الفقهية التي تحدّثك عن الزواج كعقد له أركانه وشروطه وآثاره المترتبة عنه كحقوق الزوجين وواجباتهما، كثيرة وفيرة تملأ المكتبات. أمّا الكتب الفكرية المستنيرة التي تحدّثك عن الزواج كجزء من النظام الاجتماعي الإسلامي وكمعالجة ربّانية مدعومة بالأدلة النقلية والعقلية التي تثبت لك صدق تلك المعالجة وصحّتها في نفسها، فقليلة نادرة رغم حاجتنا الماسّة إليها.

إنّ إسلامنا هو دين الفطرة. قال تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (الروم٣٠). "ووصف الفطرة للدين – كما يقول الشيخ الطاهر ابن عاشور– مما اختصّ به الإسلام فلم يوصف دين من الأديان السالفة بأنه الفطرة".[٣٠٠]

وإنّ إسلامنا هو الدّين المقنع للعقل. قال تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ** (١٠) **فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ** (١١)﴾ (الملك).

فإسلامنا هذا الموافق للفطرة والمقنع للعقل، يحتاج اليوم إلى من يبرز للناس كيفية موافقته لفطرة الإنسان، ويعمل على إقناع العقول الملحدة والحائرة بصدق أفكاره وأحكامه بالحجة والبرهان.

ومن هنا، سنحاول في هذه الخاتمة أنّ نسلّط الضوء على بعض الجوانب الراقية في النظام الاجتماعي الإسلامي ببيان حكمة الزواج في الإسلام.

ولعلّك تذكر ما ذكرناه من قبل، إذ قلنا فيما سبق أنّ نصوص القرآن جاءت منصبة على الناحية الزوجية، مشيرة بذلك إلى المقصد من صلة المرأة بالرجل. قال الله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً**﴾ (النحل٧٢)، وقال: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ**﴾ (الأعراف١٨٩)، وقال: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا**﴾

---

[٣٠٠] أصول النظام الاجتماعي، للشيخ الطاهر ابن عاشور، ص٢٠

(الروم٢١)، وقال: ﴿**وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا**﴾ (النبأ٨)، وقال: ﴿**وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى**﴾ (النجم٤٥)، وقال: ﴿**فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى**﴾ (القيامة٣٩). فما هي الحكمة من ذلك؟

لتلمّس الحكمة من ذلك، نحتاج إلى فهم ماهية الإنسان.

فقد خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان على فطرة معيّنة لا تختلف بين ذكر وأنثى، أو بين أبيض وأسود، أو بين كافر ومؤمن. وفطرة الإنسان هذه، هي ما جبل عليه من دوافع تدفعه إلى السلوك من أحل إشباعها. وهذه الدوافع، هي حاجات عضوية وغرائز.[٣٠١]

فالحاجات العضوية هي ما يحتاجه الجسم البشري من أجل البقاء على قيد الحياة والاستمرار في النشاط، كالأكل والشرب والتنفس والنوم وغير ذلك. والملاحظ من استقراء نصوص الشرع، أنّ الأحكام المتعلّقة بالحاجات العضوية تؤصّل في معظمها لأصل إباحة الإشباع كحكم كلي، كإباحة الأكل والشرب. ولم يتدخّل الشرع في أصل الإباحة إلا في جهتين: فتدخّل في جزئيات يسيرة متعلّقة ببعض الأشياء محلّ الإشباع كتحريم أكل الخنزير وشرب الخمر وغير ذلك مما يحمل على الجزئي المستثنى من الكلي. وتدخّل في كيفية تحقيق هذا الإشباع، فأوجب الكسب والزكاة، وسنّ الإطعام، وحرّم السرقة والنهب والغصب والإسراف وغير ذلك مما ينظّم السلوك البشري في اندفاعه الطبيعي لإشباع الحاجات العضوية.

وأمّا الغرائز في الإنسان، فهي أيضا حاجات تتطلّب الإشباع إلا أنّها ليست كالعضوية. فالحاجات العضوية تتطلّب الإشباع الحتمي، بمعنى إذا لم يشبعها الإنسان يهلك، كعدم الأكل أو النوم. وأما الغرائز، فلا تتطلب الإشباع الحتمي، بمعنى إذا لم يشبعها الإنسان لا يهلك، ولكنّه يقلق ويضطرب نفسيا، كعدم التديّن وعدم ممارسة الجنس.

وفي الإنسان ثلاث غرائز:

---

[٣٠١] ينظر:

- مفاهيم إسلامية، لمحمد حسين عبد الله، ج١ ص١٧-٣٣، دار البيارق - لبنان، ط١ سنة ١٩٩٤م
- مفاهيم علماء النفس، لهشام البدراني، ص١٣٥-١٤١، دار البيارق، ط١ سنة ١٩٩٨م

- غريزة التّدين: ومن مظاهرها الشعور بالعجز والنقصان والاحتياج إلى الخالق المدبّر، والتقديس أي منتهى الاحترام القلبي.
- وغريزة النوع: ومن مظاهرها الميل الجنسي، والأبوة، والأمومة، والعمومة، والخؤولة، والبنوة، والأخوة، وإغاثة الملهوف وغير ذلك من مظاهر القصد منها خدمة بقاء النوع الإنساني.
- وغريزة البقاء: ومن مظاهرها الخوف، وحبّ التملك، وحبّ الوطن، وحبّ القوم، والميل إلى السيادة والسيطرة، وغير ذلك من مظاهر القصد منها خدمة بقاء الإنسان كفرد.

هذه هي ماهية الإنسان وفطرته التي فطر عليها، وبناء عليها نستطيع إدراك الحكمة من الزواج الذي حثّ عليه الإسلام. فعن عبد الله بن مسعود قال: قال لنا رسول الله ﷺ: «**يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ**» (متفق عليه). وعن سعيد بن المسيب عن سعد بن أبي وقاص قال: «**رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ التَّبَتُّلَ، وَلَوْ أَذِنَ لَهُ لاَخْتَصَيْنَا**» (متفق عليه). وعن عن معقل بن يسار قال الرسول ﷺ: «**تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمُ الْأُمَمَ**» (رواه أبو داود). وعن أنس أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ سَأَلُوا أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم عَنْ عَمَلِهِ فِي السِّرِّ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا آكُلُ اللَّحْمَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا أَنَامُ عَلَى فِرَاشٍ، فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ. فَقَالَ: «**مَا بَالُ أَقْوَامٍ قَالُوا كَذَا وَكَذَا؟ لَكِنِّي أُصَلِّي وَأَنَامُ، وَأَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي**» (رواه مسلم).

فالزواج هو تنظيم صلات الذكورة والأنوثة أي اقتران الجنسين من بني الإنسان. ويتحقّق من خلال هذا الاقتران تنظيم غريزة النوع وإشباعها:

- فيتحقّق إشباع الميل الجنسي في الإنسان.
- ويتحقّق التناسل الذي يحصل به التكاثر في النوع الإنساني أي بقاء النوع.
- ويتحقّق إشباع بقية المظاهر كالأمومة والأبوة والأخوة وغير ذلك.

كما يتحقّق من خلال الزواج إشباع بعض مظاهر غريزة البقاء؛ إذ ينتج الاجتماع بين الرجل والمرأة سكينة وراحة نفسية، لما في اجتماعهما من ترك للعزلة والانفراد، وتعاون بينهما على مصاعب الحياة. قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا**﴾. وعن ابن عمر «**أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ الْوَحْدَةِ، أَنْ يَبِيتَ الرَّجُلُ وَحْدَهُ أَوْ يُسَافِرَ وَحْدَهُ**» (رواه أحمد). كما يؤدي الزواج إلى التناسل الذي يؤدي بدوره وظيفة إعانة الصغار للكبار في حال الكبر. عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إِنَّ أَوْلَادَكُمْ هِبَةُ اللَّهِ لَكُمْ، يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا، وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ، فَهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ لَكُمْ إِذَا احْتَجْتُمْ إِلَيْهَا**» (رواه الحاكم في المستدرك).

علاوة على هذا، فإنّ الزواج خادم لغريزة التديّن من وجهين:

الوجه الأول: أنّ إشباع الميل الجنسي، وهو من أقوى الميول في الإنسان، ينتج راحة نفسية تمنع التشويش على التديّن، فيقبل الإنسان بعد إحصانه على عبادته مرتاح البال. ولهذا ورد عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدْ كَمُلَ نِصْفُ الدِّينِ، فَلْيَتَّقِ اللهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي**» (رواه البيهقي في الشعب)، وفي رواية: «**مَنْ تَزَوَّجَ فَقَدِ اسْتَكْمَلَ نِصْفَ الْإِيمَانِ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي**» (رواها الطبراني في الأوسط).

والوجه الثاني: أنّ اختيار المرأة الصالحة والرجل الصالح، مما يعين على الدين؛ ذلك أنّ التديّن شعور قد يخبو في فترات فيحتاج إلى مناخ صالح يحافظ على اتّقاده، وخير مناخ هو المناخ الأسري. فتعين المرأة الرجل، ويعين الرجل المرأة. عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرِبَتْ يَدَاكَ**» (متفق عليه). وعنه أيضا: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا أَتَاكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ خُلُقَهُ وَدِينَهُ فَزَوِّجُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ**» (رواه ابن ماجه).

وأمّا أثر الزواج على المجتمع فنلمسه في جوانب كثيرة، أهمّها تشكيل الأسرة؛ إذ الزواج أساس الأسرة، والأسرة أساس المجتمع. فهي النواة الأولى للمجتمع، وهي المؤسسة الأولى للتنشئة الاجتماعية. "فالأسرة هي التي تزود الفرد بالرصيد الأول من أساليب السلوك الاجتماعية. وبذلك تزوده بالضوء الذي يرشده في تصرفاته، وسائر ظروف حياته، ففي الأسرة يتلقى الطفل

أول درس في الصواب والخطأ، والحسن والقبيح، وما يجوز وما لا يجوز، وما يجب أن يفعله، وما يجب عليه أن يتجنبه، والسبب في تجنبه...".[٣٠٢] قال تعالى: ﴿**هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ**﴾ (آل عمران٣٨). وعن هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ**» (متفق عليه). وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**كُلُّكُمْ رَاعٍ فَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ... وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ... أَلاَ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ**» (متفق عليه).

هذه هي الحكمة من الزواج في التصوّر الإسلامي، ذكرناها باختصار يليق بالمقام. وكما ترى فإنّ نظام الزواج نظام دقيق بالغ الإحكام، يؤدي وظائف سامية تتعلّق بالفرد والمجتمع، ليستمرّ من خلاله بقاء الإنسان ووجوده في الكون.

وإذا ما تخلّى الإنسان عن نظام الزواج، فمعناه أنّه اختار الفساد والرذيلة على الصلاح والعفة، وسار بإرادته نحو هلاك الفرد والمجتمع والإنسان. وهو ما نرى علاماته اليوم في مجتمعات كثيرة صدق فيها قول الرسول ﷺ: «**لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَتَسَافَدُوا فِي الطَّرِيقِ تَسَافُدَ الحَمِيرِ**» (رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر).

---

[٣٠٢] علم النفس الأسري، للدكتور أحمد الكندري، ص١٥٣

الفصل الثالث: الحيرة في الجنسيّة المثليّة

- الحيرة الأولى: الازدواج الجنسيّ في القرآن؟
- الحيرة الثانية: السحاق خبرا أو لماذا سكت القرآن عن السحاق؟
- الحيرة الثالثة: السحاق حكما
- الحيرة الرابعة: اللواط خبرا
- الحيرة الخامسة: اللواط حكما
- الحيرة السادسة: لماذا عوقبت امرأة لوط؟
- الحيرة السابعة: السحاق واللواط حدا

لماذا الجنسيّة المثليّة؟

خصّصت الدكتورة ألفة يوسف الفصل الثالث من كتابها للبحث في موضوع "الجنسيّة المثليّة". والجنسية المثلية (Homosexualité) هي: "التعلّق الجنسي بين فردين من جنس واحد والعزوف عن اشتهاء أفراد الجنس المقابل. وتقابلها الجنسية الغيرية".[٣٠٣] أو هي: "الانجذاب الجنسي إلى واحد من الجنس نفسه".[٣٠٤] والجاذبية الجنسية (Sexual attraction) لا تعني السلوك الجنسي أو الممارسة (Sexual behavior)؛[٣٠٥] إذ يعدّ الشخص من المثليين الجنسيين مع وجود الانجذاب، ولو لم يمارس الجنس عمليا مع من انجذب إليه من جنسه. وتشمل الجنسية المثلية الذكر والأنثى، بمعنى ميل الذكر إلى الذكر، وميل الأنثى إلى الأنثى.

هذا هو معنى المصطلح الذي اختارته الدكتورة ألفة لموضوعها. ولاحظ، أنّ هذا المصطلح الغربي الذي اختارته الدكتورة واعتمدته عن وعي، لا يستفزّ مشاعر القارئ المسلم، ولا يصدم قناعاته؛ لأنّه يتحدّث عن مثلية وجاذبية ولا يتحدّث عن شذوذ وانحراف. فلو استعملت الدكتورة ألفة العبارة "الكلاسيكية" المعتمدة في مجتمعنا وثقافتنا وهي: الشذوذ الجنسي، لاستدعت إلى مخيّلة القارئ كلّ أحكامه المسبقة وقناعاته الجاهزة ليحاكم الموضوع قبل قراءته. إذن فقد أخذت الدكتورة بعين الاعتبار هذا المعنى المتعلّق بالقارئ، فاختارت له عبارة "لطيفة" لتوجّهه نحو "اللامفكّر فيه" عنده، وهو المعنى الحيادي للكلمة المفرغ من كل المعاني السلبية المخزّنة في ذاكرته النفسية والعقلية. ولهذا الاختيار حكمة كيدية أخرى، وهي متعلّقة بقناعات الدكتورة نفسها. ذلك أنّ المصطلح وعاء المفهوم، وأداة التعبير عن التصوّر الفكري، فكان استعماله مما يدلّ على قناعة الدكتورة بأنّ "التعلّق الجنسي بين فردين من جنس واحد" لا يعني الشذوذ. إذا، تحدّثنا الدكتورة في كتابها عن مجرّد توجّه وميل جنسي (Sexual orientation) بمعنى

---

[٣٠٣] معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، للدكتور أحمد زكي بدوي، ص١٩٩

[٣٠٤] ترجمة خاصة عن كتاب: Sociology, John J. Macionis, p.٢٢٨, Prentice Hall, USA٢٠٠٢

[٣٠٥] المصدر السابق

"الانجذاب الرومانسي والعاطفي إلى شخص آخر"،[٣٠٦] كحالة نفسية طبيعية، ولا تحدّثنا عن شذوذ وانحراف. ولهذا نجدها تقرّر بكل ثقة: "حاولنا أن نثبت أنّ اللواط ليس مرادفا للجنسية المثلية".[٣٠٧]

وهكذا، فالدكتورة لا تدافع عن الشذوذ، ولا تدافع عن اللواط كمفهوم خاص عندها يدلّ على حالة معيّنة "تشمل كلّ ما من شأنه إلحاق الضرر بالآخر وتخصّص في المجال الجنسي باغتصاب الرجال للرجال".[٣٠٨] إنما تدافع عن الجنسية المثلية أي تبرّر وجودها كواقع نفسي طبيعي وكواقع اجتماعي ليخرج من حيّز "المسكوت عنه إلى الممكن طرقه".[٣٠٩]

فلو قلت: إنّ الدكتورة تبيح الشذوذ. ستقول لك: أتحداك أن تثبت ذلك في كتابي؛ لأنها لم تستعمل مصطلح الشذوذ، ولا تصف الميل الجنسي إلى آخر من الجنس نفسه بالشذوذ.

ولو قلت: إنّ الدكتورة تبيح اللواط. ستقول لك: أتحداك أن تثبت ذلك في كتابي؛ لأنّ اللواط عندها وفق تعريفها، ليس اللواط عندك وفق تعريفك.

وتجنبا لهذه المغالطات اللفظية، فنحن لا نقول إنّ الدكتورة ألفة يوسف تبيح الشذوذ أو اللواط، إنما نقول: إنها تبيح الجنسية المثلية. والجنسية المثلية هي ميل الذكر جنسيا إلى الذكر، وميل الأنثى جنسيا إلى الأنثى. وسنترك للدكتورة اختيار الألفاظ المناسبة لهذا الواقع، فيمكن أن تطلق عليه لفظ السحاق أو اللواط أو الفاحشة أو غير ذلك.

وأمّا الدليل على قولنا فقولها: "غدت مسألة الجنسية المثلية مطروحة صراحة هذه السنوات الأخيرة أكثر من أي وقت مضى... ولا شكّ أنّ مفاهيم حقوق الإنسان والاختلاف والحريّة المسؤولة وسواها كان لها دور في تحويل الموضوع من المسكوت عنه إلى الممكن طرقه لاسيما في البلدان الغربيّة حيث تطرح بعض التشريعات إمكان المعاشرة القانونية بين المثليين وتذهب بعض

---

[٣٠٦] المصدر السابق

[٣٠٧] حيرة مسلمة، ص٢٢٣

[٣٠٨] السابق

[٣٠٩] ص١٦٥

التشريعات الأخرى إلى إمكان زواج المثليين. ورغم وجود الممارسة الجنسية المثليّة في بلداننا العربية الإسلامية فإنّ السكوت عن هذه المسألة ما زال غالبا".[٣١٠]

فكلام الدكتورة هذا، يدلّ على القصد من سعيها إلى إخراج الموضوع من حيّز "المسكوت عنه إلى الممكن طرقه". ذلك، أنّ الجنسية المثلية غير مسكوت عنها في "بلداننا العربية الإسلامية"؛ لأنها محرمة شرعا وممنوعة قانونا. والسكوت يعني الصمت عنها أو عدم اتخاذ الموقف منها سلبا أو إيجابا. وبما أنّ السائد في مجتمعاتنا اليوم تحريم الجنسية المثلية والمعاقبة عليها قانونا، فهذا يعني أنها غير مسكوت عنها. وعليه، إذا تحدثّت الدكتورة عن طرق الموضوع الذي بتّ فيه الدين والقانون وجرى عليه عرف الناس، فمعناه أنّها تتحدّث عن تغيير نظرة المجتمع إليه. وبعبارة أخرى، تريد منا الدكتورة ألفة يوسف إعادة النظر في تحريم هذا الفعل شرعا وقانونا أي تريد رفع حكم الحرمة عنه كما فعل الغرب. وإليك بيان موقفها بتفصيل مع ردّنا عليها بالحجة والدليل.

---

[٣١٠] ص١٦٥

الحيرة الأولى: الازدواج الجنسيّ في القرآن؟

هذه الحيرة المتعلقة بمبحث "الازدواج الجنسي في القرآن" هي عبارة عن تمهيد لموضوع الجنسية المثلية. إذ تقرّر الدكتورة أنّ القرآن يركّز على "التكامل الثنائي بين الذكوري والأنثوي ومما يدفعنا إلى التساؤل عن طرق تعامل القرآن نفسه مع الحالات التي يضيع فيها هذا التكامل المفترض أو بالأحرى يتخذ أشكالا أخرى شأن حالة الجنسية المثلية أو حالتي السحاق واللواط باعتماد مصطلحات الفقهاء والمفسّرين".[٣١١] وقصدها أنّ القرآن يتحدّث عامّة عن ثنائية تتعلّق بالذكر والأنثى، ويهمل علاقات أخرى كعلاقة الذكر بالذكر والأنثى بالأنثى. وسيأتي بيانه قريبا.

أمّا النقطة التي نرى لزوم الوقوف عليها ضمن هذه الحيرة، فهي تأويل الدكتورة لقوله تعالى:
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات١٣).
تقول الدكتورة ألفة: "إننا نذهب إلى أبعد من ذلك إذا افترضنا أنّ الآية لا تحيل على "الطبيعي" بل على "الثقافي"، فلم لا يكون القرآن في تقريره أنّ الإنسان خلق من ذكر وأنثى يشير إلى الازدواج الجنسي البيولوجي والنفسي الذي يتميّز به كل كائن بشري. وهذا التأويل الممكن مما يسمح به تركيب الآية المذكورة {**خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى**} ذلك أنّ اعتماد حرف الجرّ "من" الذي يفيد التبعيض قابل لتأويل تبعيض منفصل هو التفسير الشائع (خلقنا الناس من ذكور متمكنين في الذكورة ومن إناث متمكنات في الأنوثة) ولتأويل تبعيض متصل لا تنفيه اللغة العربية (خلقنا الناس كلّ واحد منهم حاملا في ذاته بعض السّمات الذكورية وبعض السمات الأنثوية)... هذا التأويل المفيد ازدواجا جنسيا في الذات البشرية الواحدة".[٣١٢]
أقول:

---

[٣١١] ص١٦٩

[٣١٢] ص١٦٨

أولا: تقول الدكتورة: "إننا نذهب إلى أبعد من ذلك إذا افترضنا أنّ الآية لا تحيل على "الطبيعي" بل على "الثقافي"... يشير إلى الازدواج الجنسي البيولوجي والنفسي الذي يتميّز به كل كائن بشري". ويبدو أنها قد نسيت كلامها الذي ذكرته قبل أسطر حيث قالت في معرض ردّها على رجاء بن سلامة: "والحقّ أننا لا نتصوّر هذه الآية محيلة على النظام الجندري بل على التمييز البيولوجي الشائع الذي يعسر نفيه".[٣١٣]

والجندر (Gender) هو ثقافة الجنس الاجتماعية أو هو "الجنس الثقافإجتماعي" الذي يتميز عن الجنس البيولوجي (Sex).[٣١٤] فالمعطى الثقافي من ركائز تحديد "الهوية الجندرية". وحينما تقول الدكتورة: "لا نتصوّر هذه الآية محيلة على النظام الجندري" فهي تنفي دلالة الآية على المعطى الثقافي كعنصر من عناصر تحديد مفهوم الذكر والأنثى كنوع اجتماعي. بمعنى أنّ الآية لا تتحدّث عن الذكوري والأنثوي، إنما تتحدّث عن الذكر والأنثى. وتؤكّد نفي المفهوم الجندري بقولها: "بل على التمييز البيولوجي الشائع الذي يعسر نفيه". فالدكتورة إذن تناقض نفسها.

ثمّ، لاحظ التناقض أيضا في كلام الدكتورة من زاوية ثانية. فهي تؤكّد لنا أنّ "التمييز البيولوجي الشائع...يعسر نفيه"، ولكنّنا نراها بعد أسطر تنفي هذا التمييز البيولوجي بكل يسر فتقول: "الآية لا تحيل على الطبيعي بل على الثقافي". فإذا لم يكن البيولوجي هو الطبيعي، فما هو الطبيعي إذن؟

ثمّ نراها بعد كلمات قليلة تنفي هذا النفي في سياق الحديث عن "الخلق" الذي هو دلالة على الطبيعي أو الفطري أو الجبلي، فتقول: "فلم لا يكون القرآن في تقريره أنّ الإنسان خلق من ذكر وأنثى يشير إلى الازدواج الجنسي البيولوجي والنفسي"، أي تقرّ هنا بالطبيعي وهو "الازدواج الجنسي البيولوجي" الذي لا يمكن أن يكون بمعنى الثقافي إلا إذا كان للدكتورة لغة خاصة بها! ولو قالت الدكتورة مثلا: (الآية لا تحيل على "الطبيعي" فقط بل على "الثقافي" أيضا)، لانسجم المعنى مع اللفظ، ولانسجم أيضا مع فكر التحليل النفسي الفرويدي –

---

[٣١٣] ص١٦٧

[٣١٤] ينظر: معجم علم الاجتماع المعاصر، للدكتور معن خليل العمر، ص٢٤١

المقدّس والمعتمد عندها– الذي يقول بالازدواجية الجنسية ويعدّ الثقافة امتدادا للطبيعية كإعلان لرغبة مكبوتة ذات أصل طبيعي في الأساس.

ثانيا: تقول الدكتورة: "اعتماد حرف الجرّ "من" الذي يفيد التبعيض قابل لتأويل تبعيض منفصل هو التفسير الشائع (خلقنا الناس من ذكور متمكنين في الذكورة ومن إناث متمكنات في الأنوثة)...". ومعنى كلام الدكتورة:

- أنّ حرف (من) يفيد التبعيض.
- وأنّ معنى الآية: (خلقنا الناس بعض ذكور متمكنين في الذكورة وبعض إناث متمكنات في الأنوثة).
- وأنّ هذا التفسير هو "التفسير الشائع" بمعنى التفسير الذي اعتمده جلّ المفسّرين.

وهذا غير صحيح. وإليك بعض النقول عن كتب التفسير:

- قال الشيخ الطاهر ابن عاشور: "والمراد بالذكر والأنثى: آدم وحواء أَبَوَا البشر، بقرينة قوله ﴿**وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**﴾. ويؤيد هذا قول النبيء ﷺ: **"أنتم بنو آدم وآدم من تراب"** كما سيأتي قريبا. فيكون تنوين (ذكر وأنثى) لأنهما وصفان لموصوف فقرر، أي من أب ذكر ومن أم أنثى. ويجوز أن يراد بـ {ذكر وأنثى} صنف الذكر والأنثى، أي كل واحد مكون من صنف الذكر والأنثى. وحرف (من) على كلا الاحتمالين للابتداء... والخبر في قوله ﴿**إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى**﴾ مستعمل كناية عن المساواة في أصل النوع الإنساني...".[٣١٥]
- وقال القرطبي: "الأولى: قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى**﴾ يعني آدم وحواء... الثانية: بين الله تعالى في هذه الآية أنه خلق الخلق من الذكر والأنثى، وكذلك في أول سورة "النساء". ولو شاء لخلقه دونهما كخلقه لآدم، أو دون ذكر كخلقه لعيسى عليه السلام، أو دون أنثى كخلقه حواء من إحدى الجهتين...".[٣١٦]

---

[٣١٥] ينظر: التحرير والتنوير، م١٢ ج٢٦ ص٢٥٩-٢٦١

[٣١٦] ينظر: الجامع لأحكام القرآن، ج١٦ ص٣٤٠-٣٤٢

- وقال الشوكاني: "قوله: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى**﴾ هما آدم وحوّاء، والمقصود أنهم متساوون؛ لاتصالهم بنسب واحد، وكونه يجمعهم أب واحد وأمّ واحدة، وأنه لا موضع للتفاخر بينهم بالأنساب، وقيل المعنى: أن كل واحد منكم من أب وأمّ، فالكل سواء...".[٣١٧]
- وقال ابن كثير: "يقول تعالى مخبرا للناس أنه خلقهم من نفس واحدة، وجعل منها زوجها، وهما آدم وحواء، وجعلهم شعوبا، وهي أعم من القبائل، وبعد القبائل مراتب أخر كالفصائل والعشائر والعمائر والأفخاذ وغير ذلك... فجميع الناس في الشرف بالنسبة الطينية إلى آدم وحواء سواء، وإنما يتفاضلون بالأمور الدينية، وهي طاعة الله ومتابعة رسوله ﷺ؛ ولهذا قال تعالى بعد النهي عن الغيبة واحتقار بعض الناس بعضا، منبها على تساويهم في البشرية: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾...".[٣١٨]
- وقال ابن العربي: "بين الله تعالى في هذه الآية أنه سبحانه خلق الخلق من ذكر وأنثى، ولو شاء لخلقه دونهما كخلقه لآدم، أو دون ذكر كخلقه لعيسى، أو دون أنثى كخلقه لحواء من إحدى الجهتين...".[٣١٩]
- وقال ابن عطية: "قوله تعالى: ﴿**مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى**﴾ يحتمل أن يريد آدم وحواء عليهما السلام، فكأنه تعالى قال: إنّا خلقناكم جميعا من آدم وحواء، ويحتمل أن يريد بالذكر والأنثى اسم الجنس، وكأنه تعالى قال: إنّا خلقنا كل واحد منكم من ماء ذكر وأنثى، وقصد هذه الآية التسوية بين الناس، ثمّ قال تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ أي لئلا تفاخروا ويريد بعضكم أن يكون أكرم من بعض...".[٣٢٠]

---

[٣١٧] فتح القدير، ج٥ ص٦٧

[٣١٨] تفسير القرآن العظيم، ج٧ ص٣٨٥

[٣١٩] أحكام القرآن، ج٤ ص١٥٨

[٣٢٠] المحرر الوجيز، ص١٧٤٦

- وقال الزجاج: "﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى**﴾. خلقناكم من آدم وحواء، وكلّكم بنو أب واحد وأم واحدة إليهما ترجعون".[٣٢١]
- وقال الجصّاص: "بدأ بذكر الخلق من ذكر وأنثى وهما آدم وحواء ثم جعلهم شعوبا يعني متشعبين متفرقين في الأنساب... ودلّ بذلك على أنه لا فضل لبعضهم على بعض من جهة النسب إذ كانوا جميعا من أب وأم واحدة...".[٣٢٢]

هذه بعض نقول، ولو شئنا لزدنا، إلا أننا نخشى على القارئ من الإطالة.

والحاصل، فنحن نفهم من كلام أهل التفسير أنّ حرف (من) عندهم للبيان أو الابتداء، وليس للتبعيض، وهذا بخلاف زعم الدكتورة.

ونفهم من كلام أهل التفسير أنّ معنى قوله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى**﴾، هو: خلقنا الناس كلّهم من أصل واحد أي من آدم وحواء أو من ذكر وأنثى بمعنى من أب وأم أو بمعنى من ماء ذكر وأنثى. فمن أين فهمت الدكتورة أنّ التفسير الشائع هو: "(خلقنا الناس بعض ذكور متمكنين في الذكورة وبعض إناث متمكنات في الأنوثة)..."؟ أليس هذا بتحريف لمعنى الآية وكلام العلماء؟ سيأتي مزيد بيان لهذا الفهم الخاطئ.

ثالثا: تقول الدكتورة: "الآية لا تحيل على الطبيعي بل على الثقافي". وإليك ردّنا على هذا:

١. إنّ الآية تتحدّث عن خلق الله للإنسان من ذكر وأنثى. وهو ما أكّدته الدكتورة بقولها: "خلقنا الناس". ومفهوم الخلق يقتضي تقدير خاصيات معيّنة غير مكتسبة أي لا دخل للإنسان فيها. ومن هنا كان فعل الخلق معبّرا عن الطبيعة أو الفطرة أو الجبلّة أي ما طبع عليه الإنسان من غير اختيار. وأمّا الثقافة فهي مكتسبة وتغاير الطبيعة. ومعنى المغايرة بين الثقافي والطبيعي أكّدته الدكتورة بقولها: "الآية لا تحيل على الطبيعي بل على الثقافي". وبناء عليه، فإنّ تأويل الدكتورة للآية باطل؛ لأنّ الآية تتحدّث عن الذكر والأنثى في سياق الخلق أي "الطبيعي"، بينما تتحدّث الدكتورة عن إفادتها للثقافي أو ما أسمته "الازدواج الجنسي البيولوجي والنفسي".

---

[٣٢١] معاني القرآن وإعرابه، ج٥ ص٣٧

[٣٢٢] أحكام القرآن، ج٥ ص٢٩٢

٢. إنّ الآية تتحدّث عن الخلق والجعل في سياق واحد. فالله تعالى يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾. والخلق هو ابتداء الشيء أو إيجاد الشيء من لا شيء، وأما الجعل فهو الفعل الملحق بالخلق أي إيجاد الشيء من الشيء. والمعنى خلقناكم من ذكر وأنثى، وصيّرنا منكم بوصفكم من ذكر وأنثى الشعوب والقبائل. وهذا للدلالة على وظيفة الذكر والأنثى، وهي التناسل الناتج عن خلقهم. والتناسل يدلّ على الطبيعي والبيولوجي ولا يدلّ على النفسي والثقافي، فبطل تأويل الدكتورة من هذا الوجه أيضا.

رابعا: ما معنى قول الدكتورة: "خلقنا الناس كلّ واحد منهم حاملا في ذاته بعض السّمات الذكورية وبعض السمات الأنثوية"؟ تجيبنا الدكتورة فتقول: "هذا التأويل المفيد ازدواجا جنسيا في الذات البشرية الواحدة" أي أنّ الله خلق الإنسان بازدواجية جنسية بيولوجية ونفسية، فالذكر فيه بعض سمات الأنوثة، والأنثى فيها بعض سمات الذكورة.

كيف فهمت الدكتورة هذا المعنى من الآية؟ فهمته من دلالة حرف (من) على ما أسمته بالتبعيض المنفصل والتبعيض المتّصل. قالت: " اعتماد حرف الجرّ (من) الذي يفيد التبعيض قابل لتأويل تبعيض منفصل... ولتأويل تبعيض متصل لا تنفيه اللغة العربية...". فهل تفيد (من) هنا التبعيض قطعا؟ لا تفيده، بدليل اختيار الشيخ الطاهر ابن عاشور لإفادتها الابتداء. قال رحمه الله: "وحرف (من) على كلا الاحتمالين للابتداء". وقد تفيد بيان الجنس بدليل أنّ ما قبلها أعمّ مما بعدها أي أنّ لفظ "الناس" أعمّ من لفظ الذكر ولفظ الأنثى. وهو ما يفهم من تفسير العلماء للآية. ومع ذلك لنفترض أنّ (من) هنا للتبعيض كما قالت الدكتورة، فما هي علاماتها كما بيّنها أهل اللغة. قالوا: كل موضع يصح الكلام فيه بدون (من) فـ(من) فيه للتبعيض كما في قولك: (أخذت من الدراهم). وقال بعض أهل اللغة: المبعّضة ما يصح في موضعها (بعض)، أو ما يكون المذكور قبلها لفظا أو معنى بعضا مما بعدها أو أقلّ مما بعدها، كقولك: (أخذت درهما من الدراهم).[٣٢٣]

---

[٣٢٣] للوقوف على دلالة (من) ينظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي ص٨٣١-٨٣٣ وهمع الهوامع للسيوطي ٣٧٦-٣٨٢ وأوضح المسالك مع عدّة السالك لابن هشام ج٣ ص٢١-٢٨ والنحو الوافي لعباس حسن ج٢ ص٤٥٨-٤٦٧

والآن، لنناقش فرضية إفادتها التبعيض في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى**﴾.

- **العلامة الأولى:**

إذا حذفنا (من) سيكون المعنى: (إنّ خلقناكم ذكرا وأنثى)، فيكون مدلولها أنّ الله خلق الناس قسمين من حيث الجنس. وهذا لا إشكال فيه.

- **العلامة الثانية:**

هي أن نضع (بعض) مكان (من). وأحسب أنّ هذا المعنى هو مراد الدكتورة من تركيزها على التبعيض، ليكون المعنى وفق فهمها: إنّ خلقناكم بعض ذكر وأنثى، أو إنّ خلقناكم بعض ذكر وبعض أنثى. وهو غير مستقيم؛ لأنّ الآية لا تتحدّث عن "مسخ" الإنسان أي عن خلقه بصفات ذكورية وأنثوية كما تزعم الدكتورة، إنما تتحدث عن أصل خلق الإنسان. فسياق الآية يفهمنا أنّها تتعلّق بالأصل الواحد للناس وليس بالصفات المزدوجة فيهم. فهل يعقل أن يقول لنا الله تعالى: خلقت الذكر وفيه سمات الأنثى، وخلقت الأنثى وفيها سمات الذكر، ومن المؤنّث والمترجلة جعلت شعوبا وقبائل مؤنّثة ومترجلة لتعارفوا؟!

علاوة على هذا، فإنّ دلالة التبعيض تفهم من سياق الآية ككل، وليس من مفردات في الآية منفصلة عن المعنى العام لها. وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾، جاء لبيان الجزء من الكل، وليس لبيان الجزء من الجزء، بقرينة مخاطبته سبحانه وتعالى للناس: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ**﴾، فالناس تعم الذكر والأنثى، و(كُمْ) تعمّ الذكر والأنثى؛ لأنّ الكاف ضمير المخاطبين والميم علامة جمع الذكور من باب التغليب. فإذا قلنا: إنّ (من) في الآية للتبعيض، فيراد بها بيان أنّ الذكر جزء من الناس وأنّ الأنثى جزء من الناس، ولا يراد بها بيان أنّ الذكر جزء من الأنثى، والأنثى جزء من الذكر. فالتبعيض هنا – إذا قلنا به – يتعلّق بالناس أي خلقنا الناس بعضهم من جنس الذكر وبعضهم من جنس الأنثى؛ لأنّ "البعض اسم لجزء مركّب تركّب الكل منه ومن غيره".[٣٢٤]

- **العلامة الثالثة:**

---

[٣٢٤] التعريفات، للجرجاني، ص٣٦

هي العلامة القائلة بأنّ (من) المبعّضة يكون المذكور قبلها لفظا أو معنى بعضا مما بعدها أو أقلّ مما بعدها، وهي ترجّح بلا أدنى شكّ أنّ (من) في هذه الآية لا تفيد التبعيض؛ لأنّ المذكور قبلها وهم (الناس) أكثر من المذكور بعدها. قال الأستاذ عباس حسن في بيان دلالات (من): "الدلالة على البعضية، وعلامتها: أن يكون ما قبلها - في الغالب – جزءا من المجرور بها...".[٣٢٥] و(كُمْ) في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ**﴾ بمعنى الناس، وهم ليسوا جزءا من الذكر والأنثى، إنما هم كلّ الذكر والأنثى؟ وعليه، فإنّ (من) في الآية، لا تفيد التبعيض، وإنما تفيد الابتداء أو البيان كما قرّره أهل التفسير.

خامسا: قول الدكتورة: "(خلقنا الناس كلّ واحد منهم حاملا في ذاته بعض السّمات الذكورية وبعض السمات الأنثوية)"، يناقض لغة العرب. ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى**﴾، ورد فيه لفظ "ذكر وأنثى" كاسمي جنس. واسم الجنس عند العرب يدلّ على ماهية أو حقيقة مدركة يقفز إلى الذهن مدلولها مباشرة، فلا تحتاج إلى شرح وتخيّل لصورتها.[٣٢٦] ويعني الذكر عند العرب - الذي نزل القرآن بلغتهم- خلاف الأنثى، وتعني الأنثى خلاف الذكر. فإذا أخذ الذكر من صفات الأنثى، قالوا: إنّه مؤّنث أي "ذكر في خلق أنثى" – كما في لسان العرب–، وإذا أخذت الأنثى من صفات الذكر، لا يقولون: تذكّرت فهي مذكّرة، وإنما يقولون – فيما أعلم – ما يفيد هذا المعنى كقولهم: مترجّلة أو متشبّهة بالرجال أو ما يشبه هذا القول. والمعنى من هذا الكلام، أنّ مفهوم الازدواجية الجنسية كان مدركا لدى العرب، فوضعت له من الألفاظ ما يؤدي معناه كلفظ "مؤنّث". فلو أراد الله سبحانه وتعالى أن ينصّ على مفهوم الازدواجية في الذات الواحدة – كما تزعم الدكتورة – لخاطبنا بألفاظ وضعت لتأدية هذا المعنى، وليس بألفاظ يجمع العرب كلّهم على خصوصية معناها عندهم. ولا شكّ أنّ كلام الله سبحانه وتعالى عربي تفهم ألفاظه وفق ما تواضع على معناها العرب، وليس وفق ما تواضع على معناها علماء النفس في الغرب أو الشرق.

---

[٣٢٥] النحو الوافي، ج٢ ص٤٥٨-٤٥٩

[٣٢٦] ينظر السابق، ج١ ص٢٣-٢٤

علاوة على هذا، فالآية تتحدّث عن جنس الذكر والأنثى، ولا تتحدّث عن الذكورة والأنوثة أو عن الذكورية والأنثوية كصفات يتّصف بها الجنس الواحد كما قالت الدكتورة.

فإن قالت الدكتورة: لفظ "ذكر" و"أنثى" يصلحان للصفة، فيقال: هذا ذكر، وهذه أنثى، والمراد صفة الذكورة والأنوثة وليس الجنس.

قلنا: نعم، ولكن للدلالة على الكمال وليس النقصان أو التبعيض. قال الزمخشري: "وهذه امرأة أنثى للكاملة من النساء، كما يقال: رجل ذكر للكامل".[٣٢٧] وهذا المعنى يناقض فهم الدكتورة.

سادسا: تقول الدكتورة: "القرآن في تقريره أنّ الإنسان خلق من ذكر وأنثى يشير إلى الازدواج الجنسي البيولوجي والنفسي"، وأن معنى الآية "خلقنا الناس كلّ واحد منهم حاملا في ذاته بعض السّمات الذكورية وبعض السمات الأنثوية". هذا كلام الدكتورة لتثبيت أساس الجنسية المثلية، وسنقارنه الآن بكلام الله تعالى وبما صحّ عن نبيه ﷺ.

أما كلام الله فقوله سبحانه في سورة النساء: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...**﴾ ، وقوله في سورة الشورى: ﴿**لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ**﴾، وقوله في سورة النجم: ﴿**وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى** (٤٥) **مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى**﴾، وقوله في سورة القيامة: {**أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى** (٣٧) **ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى** (٣٨) **فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى**﴾. فهذه الآيات وغيرها، تفيد حصر البشر في جنسين لا ثالث لهما، وهو ما أكّده القرآن بقوله ﴿**خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ**﴾ وبقوله: ﴿**رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً**﴾.

وقوله سبحانه في سورة الشعراء: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ (١٦٠) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ** (١٦١) **إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ** (١٦٢) **فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ** (١٦٣) **وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ** (١٦٤) **أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ** (١٦٥) **وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ** (١٦٦)﴾ . وهذا يفيد أن الله

---

[٣٢٧] أساس البلاغة، ص٢٢

تعالى خلق الأنثى للذكر والذكر للأنثى، فإن مال الإنسان إلى مثله فقد ابتغى غير ما خلق الله تعالى له أي خالف الفطرة. ولو كان الازدواج الجنسي في الذات الواحدة من خلق الله، لما وبّخهم الله تعالى على تركهم للإناث أي ميلهم لغير الفطرة، ولما ذكرهم بما خلق في سياق بيان شذوذهم وانحرافهم.

وأما السنّة، فقد أخرج مسلم في صحيحه عن أبي سريحة حذيفة بن أسيد الغفاري قال: سمعت رسول الله ﷺ بأذني هاتين، يقول: «**إِنَّ النُّطْفَةَ تَقَعُ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، ثُمَّ يَتَصَوَّرُ عَلَيْهَا الْمَلَكُ» قَالَ زُهَيْرٌ: حَسِبْتُهُ قَالَ الَّذِي يَخْلُقُهَا " فَيَقُولُ: يَا رَبِّ أَذَكَرٌ أَوْ أُنْثَى، فَيَجْعَلُهُ اللهُ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى، ثُمَّ يَقُولُ: يَا رَبِّ أَسَوِيٌّ أَوْ غَيْرُ سَوِيٍّ، فَيَجْعَلُهُ اللهُ سَوِيًّا أَوْ غَيْرَ سَوِيٍّ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا رَبِّ مَا رِزْقُهُ مَا أَجَلُهُ مَا خُلُقُهُ، ثُمَّ يَجْعَلُهُ اللهُ شَقِيًّا أَوْ سَعِيدًا**». وهذا يفيد حصر البشر في جنسين لا ثالث لهما، ويفيد الفصل بينهما فلا يشتركان في سمات أنثوية أو ذكورية.

وأخرج البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «**لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ المُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ، وَالمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ**». وأخرج عنه أيضا، قال: **لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ المُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ، وَالمُتَرَجِّلاَتِ مِنَ النِّسَاءِ، وَقَالَ: «أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ» قَالَ: فَأَخْرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فُلاَنًا، وَأَخْرَجَ عُمَرُ فُلاَنًا.**

فلو كان "الازدواج الجنسي البيولوجي والنفسي" في الذات الواحدة من خلق الله تعالى كما تقول الدكتورة ألفة، لما لعن النبي ﷺ المخنثين والمترجلات. فهل يلعن النبي ﷺ هؤلاء وهو يعلم أن الله تعالى خلقهم على تلك الصفة، أو خلقهم بسمات تحملهم على تلك الصفة؟

وعليه، فقد استبان لنا من أوجه كثيرة أنّ نظرية الدكتورة ألفة حول "الازدواج الجنسي البيولوجي والنفسي" التي تفيد أن الله تعالى قد خلق كلّ واحد من الناس "حاملا في ذاته بعض السّمات الذكورية وبعض السمات الأنثوية"، نظرية باطلة لا دليل عليها من الكتاب والسنة، وأنّها مجرّد إسقاط لمفاهيم غربية على القرآن الكريم.

الحيرة الثانية: السحاق خبرا أو لماذا سكت القرآن عن السحاق؟

كما يفهم من العنوان، فإنّ الحيرة الثانية للدكتورة ألفة تتعلّق بسؤال. وهذا السؤال يتألف من عنصرين: "العنصر الأول هو: لماذا صمت القرآن عن السحاق (أي العلاقة الجنسية بين الأنثيين) في حين أنه أشار إلى مجالات متعددة من الممارسات الجنسية؟، والعنصر الثاني هو: لماذا صمت القرآن عن السحاق في حين أنّه أشار إلى اللواط (على افتراض أنّ اللواط هو العلاقة الجنسية بين الذكرين)؟".[٣٢٨] وبعد أن سألت الدكتورة هذا السؤال، تكفّلت بالإجابة عنه فأبحرت بالقارئ الراكب لسفيتها في بحر "لاكاني" لجيّ ﴿**يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ**﴾ (النور ٤٠).

إنّ كلام الدكتورة في حيرتها هذه، كلّه مغالطات، وإليك بعضها:

المغالطة الأولى: تسألنا الدكتورة ألفة: "لماذا صمت القرآن عن السحاق؟"، ثمّ تبرّر لنا جواز سؤال مثل هذا السؤال المتكوّن من عنصرين فتقول لنا: "إنّ هذين السؤالين يستمدان مشروعيتهما من تصور القرآن لنفسه ومن تصور المسلم للقرآن، فإذا كان القرآن كتابا إلهيا حكيما فإنّه لا يجوز لقارئه التساؤل عما ورد فيه ولا التساؤل عن كيفية ما ورد فيه فحسب وإنما يجوز لقارئه التساؤل عما لم يرد فيه من الممكن وروده".[٣٢٩]

أقول:

أولا: قول الدكتورة: "وإنما يجوز لقارئه التساؤل عما لم يرد فيه من الممكن وروده"، غير دقيق؛ لأنّ الممكن هو ما قبل العدم والوجود على جهة التساوي. فكلام القرآن عن السحاق في مبتدأ الأمر يدخل ضمن حيّز الإمكان أي يمكن أن يتكلم القرآن عنه، ويمكن أن لا يتكلم

[٣٢٨] حيرة مسلمة، ص١٧١

[٣٢٩] ص١٧١-١٧٢

عنه. وكما نعلم، فإنّ الممكن لا يكون وجوده وعدمه من ذاته، لأنّه مرتبط في وجوده وعدمه بالغير، وهو القرآن هنا. وعليه، إذا تكلّم القرآن عنه، فقد خرج من حيّز الممكن ودخل في حيّز الموجود المتحقّق. أما إذا لم يتكلّم القرآن عنه، فمعناه أنه قد خرج من حيّز الممكن ودخل في حيّز المعدوم الممتنع؛ لأنّ القرآن قد نزل كلّه ولم يتكلّم عنه.

إذا، فنحن يا دكتورة نتحدّث عن أمر ممتنع الورود، وليس عن أمر ممكن الورود؛ لأنّ القرآن قد اكتمل نزوله. لو قالت الدكتورة مثلا: (يجوز لقارئه التساؤل عما لم يرد فيه **مما كان** من الممكن وروده)، لاستقام المعنى.

ثانيا: لنفترض جواز سؤال الدكتورة "عما لم يرد فيه [أي القرآن] من الممكن وروده" أو "عما لم يرد فيه مما كان من الممكن وروده"، فإلى من ستتوجّه بهذا السؤال؟ هل ستسأل الله عزّ وجلّ، أم ستسأل القرآن، أم ستسأل العقل البشري؟

لا يمكنها سؤال الله سبحانه.

ولا يمكنها أن تسأل القرآن؛ لأنها تؤكّد عدم وجود ما تبحث عنه فيه.

إذن ستسأل الدكتورة العقل البشري (عقلها). فهل يمكن اعتماد جواب العقل البشري؟

لا يمكن، لأنّ العقل ساعتها سينسب ما لا علم له به إلى الله تعالى. وبعبارة أخرى، سيتكلم العقل فيما لا يقع عليه الحسّ ولا يدركه، فيقع في الوهم والخيال. قال الله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾ (الإسراء٣٦).

المغالطة الثانية: تسألنا الدكتورة ألفة: "لماذا صمت القرآن عن السحاق؟". وتعني بهذا السؤال: لماذا لم يرد ذكر لفظ السحاق في القرآن، ولا الحديث عن هذا السلوك؟

والجواب هو: لم يرد ذكر لفظ السحاق ولا الحديث عنه؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى لم يذكره. فالقرآن ذكر أشياء، ولم يذكر أشياء أخرى، والسؤال الذي يجب أن يسأل هو: هل عدم ذكر القرآن للشيء يعني عدم بيان الشرع لحكمه؟

فالقرآن لم يذكر عقوبة شارب الخمر، ولا إتيان البهيمة، وغير ذلك؛ لأنّه مصدر من مصادر التشريع وأساس الشرع، وليس هو كلّ التشريع والشرع. فهناك مصادر أخرى ثبتت بالدليل القطعي تؤخذ منها الأحكام الشرعية، وهي السنة وإجماع الصحابة والقياس.

وعليه، فإنّ عدم ذكر الشيء في القرآن، لا يعني عدم وجود حكمه في الشرع.

ونذكر الدكتورة في هذا المقام بقوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (الحشر٧)، وبقول النبي ﷺ: «**أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ**» (رواه أبو داود عن المقداد بن معدي كرب)، وقوله ﷺ: «**لَا أُلْفِيَنَّ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ فَيَقُولُ لَا نَدْرِي مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ**» (رواه أبو داود عن أبي رافع القبطي).

المغالطة الثالثة: كما قلنا: بعد أن سألت الدكتورة ألفة سؤالها: "لماذا صمت القرآن عن السحاق"، تكفّلت بالإجابة. قالت: "من المهمّ أن نذكر منذ البدء أن القرآن لم يخاطب مجموعة النساء فقط وإنما اقتصر على خطاب مجموعة الرجال حتى في المسائل التي تهمّ الإناث. على أنّ هذه المسائل كانت دوما متصلة اتصالا وثيقا بالتنظيم القضيبي للعالم الذي يجعل المرأة موضوعا لمتعة الرجل. ولذلك يمكننا أن نقر منذ الآن أن لا وجود في القرآن لمسائل تهم المرأة بمعزل عن الرجل، فالمحيض يطرح باعتباره أذى يلزم الرجال باعتزال النساء أثناءه. أما الزواج والطلاق والعدّة فهي كلها مسائل تهمّ المرأة ولكنّها تهمّ الرجل أيضا. ولا يشير القرآن إلى امتناع المرأة عن الصلاة أو الصيام أثناء المحيض، وهي مسألة خاصة بالمرأة دون الرجل فلا نستفيدها إلا من السنة النبوية. فهل يسمح لنا هذا كلّه بأن نفترض أن سكوت القرآن عن السحاق ليس سوى وجه من وجوه تغييب المرأة مستقلة عن الرجل في القرآن؟ وهل يندرج هذا التغييب في إطار ما يتجاوز القرآن من سنة ثقافية كاملة في العصر الوسيط لا تعتبر المرأة كائنا مستقلا وإنما تنظّم العلاقات الجنسية على أساس جندر (Gender) طراز وجندر تابع؟ أم هل السكوت

عن السحاق متصل بعدم إحاطة الدال (le signifiant) بالأنثوي مثلما تطرحه مقاربات التحليل النفسي؟ إن لاكان (lacan) مثلا يبيّن أن الدالة القضيبية تعبّر عن الرجل ولكنّها تعجز عن تمثيل الأنثوي تمثيلا كاملا، فيصرّح أن المرأة لا تكون إلا مقصاة بطبيعة الأشياء التي هي طبيعة اللغة. ولكن ألا يمكن أن يكون الصمت عن السحاق لغة أي دالا، وجها من وجوه تغييبه لأنه ممارسة جنسية تقصي الرجل فتكون بذلك خارجة عن التنظيم القضيبي للعالم الذي يجعل المرأة مجرّد موضوع لمتعة الرجل؟ وألا يمكن أن يكون الصمت عن السحاق لغة مردّه أنها ممارسة لا تشكّل خطرا بالنسبة إلى منظومة الحفاظ على النسب الأبوي؟".[٣٣٠]

أقول:

تقدّم لنا الدكتورة ألفة تحليلا سيميولوجيا نفسيا "لاكانيا" للخطاب القرآني. فتقول لنا: إنّ لفظ السحاق غائب في القرآن؛ لأنّ الخطاب القرآني مقيّد بإطار ثقافة قائمة على مفهوم "المركزية القضيبية" (Phallocentrisme) أي ثقافة تجعل الذكر صاحب القضيب صورة للإيجاب، والأنثى صورة للسلب، فهي ثقافة تجعل الذكورة والأبوة والقضيبية جنس الوجود. ومن هنا، لا ينظر إلى المرأة ككيان مستقل إنما كتابع للرجل تمثّل موضوع شهوته. وتستدلّ الدكتورة على هذا بعدم ورود مسائل في القرآن تهمّ المرأة بمعزل عن الرجل. وتضيف الدكتورة نقطة أخرى فتتناول غياب السحاق لغة؛ لأنّ اللغة من صنع الذكر فهي محكومة بمركزية القضيب. فالرجل قد غيّب الدال أي السحاق؛ لأنه يقصي الرجل من حيث منظومة اللذة والنسب، ويثبت مكانة للمرأة مستقلة غير تابعة. وإليك ردّنا على هذا:

أولا: قول الدكتورة: "لا وجود في القرآن لمسائل تهم المرأة بمعزل عن الرجل"، جوابه أنّه لا وجود في القرآن لمسائل تهمّ الرجل بمعزل عن المرأة، إلا ما استثناه الشرع وهو قليل. ذلك أنّ الخطاب القرآني خطاب للإنسان من حيث هو إنسان، فهو للرجل والمرأة. ومن ذلك: قوله سبحانه وتعالى: ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (يس٦٠). وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾

---

[٣٣٠] حيرة مسلمة، ص١٧٢-١٧٣

(البقرة٢١). وقوله تعالى: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾ (النجم٣٩). وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا**﴾ (النساء١٢٤). وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**﴾ (البقرة٢٠٨).

أما من ناحية الصيغة اللغوية، فالقرآن قد نزل بلغة العرب التي تميّز بين المذكر والمؤنّث حينا، وتغلّب حينا آخر، بمعنى أنّها تغلّب اللفظ المذكّر ليشمل المؤنّث. والتذكير اللغوي الناتج عن التغليب لا يدلّ على أنّ القرآن موجّه للذكر دون الأنثى؛ لأنّ التغليب يدلّ على العموم. فقوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران١٩٠)، من باب التغليب فهو يشمل أولات الألباب. فعدم التأنيث اللغوي لا يدلّ على تغليب المفهوم الذكوري وتركيز سلطته على كل شيء، بدليل قول الدكتورة نفسها: "فإذا كان القرآن كتابا إلهيا حكيما فإنّه لا يجوز لقارئه التساؤل عما ورد فيه ولا التساؤل عن كيفية ما ورد فيه فحسب وإنما يجوز لقارئه التساؤل عما لم يرد فيه من الممكن وروده"، فقد استعملت الدكتورة هنا لفظ "قارئه" الذكوري مع أنّها تقصد الذكر والأنثى أي القارئ والقارئة.

وأمّا مكانة المرأة ككيان غير مستقل، فقد كانت تلك نظرة الإنسان قبل الإسلام. وأمّا الإسلام فقد عامل المرأة ككيان مستقل، فكلّفها، وأمرها ونهاها، ورتّب على ذلك الثواب والعقاب المتعلّق بها. قال تعالى: ﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (النحل٩٧). وقال تعالى: ﴿**وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا**﴾ (مريم٩٥). فهل بعد هذا الكلام من كلام؟

ثانيا: تقول الدكتورة: "يندرج هذا التغييب في إطار ما يتجاوز القرآن من سنة ثقافية كاملة في العصر الوسيط لا تعتبر المرأة كائنا مستقلا وإنما تنظّم العلاقات الجنسية على أساس جندر (Gender) طراز وجندر تابع؟ أم هل السكوت عن السحاق متصل بعدم إحاطة الدال (le signifiant) بالأنثوي مثلما تطرحه مقاربات التحليل النفسي؟ إن لاكان (lacan) مثلا يبيّن أن الدالة القضيبية تعبّر عن الرجل ولكنّها تعجز عن تمثيل الأنثوي تمثيلا كاملا...". والردّ على هذا الكلام من وجهين:

الوجه الأوّل، أنّ "جاك لاكان" وغيره من أتباع المدرسة البنيوية والسيميولوجية يرون أنّ اللغة من إنتاج الذكر، فيستدلون على السلطة الأبوية في المجتمع بالدال اللغوي الذكوري المهيمن على اللغة. فالمجتمعات ذكورية؛ لأنّ اللغة ذكورية. ويكفينا الاستدلال بدليلين لنقض هذه النظرية.

الأول، أنّ المجتمع التركي مثلا من المجتمعات الموصوفة بالذكورية والأبوية، مع أنّ اللغة التركية لا تفرّق بين المذكر والمؤنّث في الصفات والأسماء والضمائر.

والثاني، أنّ اللغة العربية تميّز بين المذكر والمؤنّث بل جعلت التذكير هو الأصل، ومع ذلك فلا يفيد التأنيث عندها خسيسة، بدليل قولها فاطمة وخديجة وحمزة وطلحة. وقد اختصر المتنبي هذا المعنى في بيت فقال:

وما التأنيث لاسم الشّمس عيب ... ولا التذكير فخر للهلال

الوجه الثاني، أنّ الدكتورة تتحدّث عن القرآن الذي هو كلام الله عز وجلّ، ولا تتحدّث عن نص شعري أو نثري لمخلوق ما. والله سبحانه وتعالى لا يعجزه شيء أي لا يحصر كلامه سبحانه في محدودية الدال وثقافة جندرية معيّنة. فحينما تقول الدكتورة: "يندرج هذا التغييب في إطار ما يتجاوز القرآن من سنة ثقافية كاملة في العصر الوسيط"، فمعناه أنّها تجعل القرآن في إطار ضيّق لا يستطيع تجاوزه. وحينما تقول: "السكوت عن السحاق متصل بعدم إحاطة الدال (le signifiant) بالأنثوي"، فمعناه أنّ القرآن عاجز في استعمالاته اللغوية عن الإحاطة بالأنثوي؛ لأنه محكوم "بالدالة القضيبية" التي "تعبّر عن الرجل ولكنّها تعجز عن تمثيل الأنثوي تمثيلا كاملا". فهل يجوز أن يقال هذا عن القرآن؟ قال تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾ (الكهف١٠٩).

ثالثا: ترى الدكتورة ألفة في "صمت القرآن" حكمة، ولا ترى في كلامه أيّ حكمة.

فهي تقرّ بحقيقة قرآنية مفادها تابعية المرأة للرجل؛ إذ تقول لنا بصيغة جازمة: "لا وجود في القرآن لمسائل تهم المرأة بمعزل عن الرجل"، ثمّ تحلّل ذلك بقولها: "فهل يسمح لنا هذا كلّه بأن نفترض أن سكوت القرآن عن السحاق ليس سوى وجه من وجوه تغييب المرأة مستقلة عن الرجل في القرآن؟ وهل يندرج هذا التغييب في إطار ما يتجاوز القرآن من سنة ثقافية كاملة في

العصر الوسيط لا تعتبر المرأة كائنا مستقلا...". وهذا يعني أن الدكتورة قد وقفت على موقف القرآن، ومع ذلك فإنها تردّه، فهي تقرّر الحكم ولا تقرّ به. فيا دكتورة، إذا كان القرآن —كما تقولين وليس كما أقول - لا يقول باستقلال المرأة عن الرجل، ويعدّها تابعة له، أليس في كلامه هذا حكمة يجب أن تتّبع أم أنّ الحكمة في "الصمت" لا في التصريح؟ "فهل يسمح لنا هذا كلّه بأن نفترض" أنّ الدكتورة لا تقبل بحقيقة قرآنية قررّتها بصيغة جازمة؟ قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾.

رابعا: تقول الدكتورة: "ألا يمكن أن يكون الصمت عن السحاق لغة أي دالا، وجها من وجوه تغييبه لأنه ممارسة جنسية تقصي الرجل فتكون بذلك خارجة عن التنظيم القضيبي للعالم الذي يجعل المرأة مجرّد موضوع لمتعة الرجل؟...". وتعني الدكتورة بهذا الكلام أنّ لفظ السحاق لم تعرفه العرب، ولم يرد في معاجم اللغة وقواميسها. وإذا افترضنا هذا، "ألا يمكن - يا دكتورة - أن يكون الصمت عن السحاق لغة أي دالا، وجها من وجوه" غيابه كممارسة، فيكون بذلك خارجا عن نطاق وضع تسمية له؟ فهل تستطيع الدكتورة أن تثبت نظريتها بدليل قاطع، وهل تستطيع أن تنفي نظريتي بدليل قاطع؟ لا، إنها لا تستطيع ذلك؛ لهذا، فكل كلامها هنا مجرّد افتراضات لا تقوم على أدلة ثابتة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد قال ابن منظور في لسان العرب: "[قال] الأزهري: ومساحقة النّساء لفظ مولّد"، وهذا يفيدنا في نقض كلام الدكتورة من وجهين: الوجه الأول، إذا قلنا إنّ لفظ السحاق (أو المساحقة أو السحق كما ورد في بعض المعاجم) قد ورد في كلام العرب -كما نصّ عليه بعض أئمة اللغة-، فهذا يبطل نظرية الدكتورة لوجود الدال. والوجه الثاني، إذا قلنا إنّ لفظ السحاق مولّد ولم تعرفه العرب، فهذا أيضا يبطل نظرية الدكتورة؛ لأنّه مع وجود الدال المحيط بالأنثوي في هذه الحالة فلا تزال ثقافة المولّدين قائمة على مفهوم "المركزية القضيبية". فلم يمنع وجود الدال عند المولّدين من غياب مفهوم السلطة الأبوية أو ذكورية مجتمعهم. وهذا يثبت لنا مرة أخرى، أنّ ذكورية اللغة أو أنثويتها لا تعني بالضرورة ذكورية المجتمع أو أنثويته.

والحاصل، فإن تحليل الدكتورة لعدم ذكر القرآن لكلمة السحاق، فيه مغالطات كثيرة، وبني على فرضيات واهية باطلة غير مدعومة بحجج وبراهين عقلية أو نقلية. قال تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ (العنكبوت ٤١).

الحيرة الثالثة: السحاق حكما

تقول الدكتورة ألفة: "غاب السحاق في القرآن خبرا فضلا عن أن يغيب حكما".[٣٣١] إذا، فمن البداية تقول لنا الدكتورة: لا يوجد حكم للسحاق في القرآن. ولاحظ أنّ الدكتورة قد عنونت حيرتها هذه بعنوان "السحاق حكما"، ومع ذلك فلم تتعرّض لبيان الحكم في حيرتها هذه إلا في جملة واحدة بل في كلمتين: "يغيب حكما". والحقيقة، أنّ علينا أن نعترف بدهاء الدكتورة في مواضع من كتابها، كهذا الموضع الذي يفهم منه ظاهرا غياب حكم السحاق ككل، بينما يفهم منه باطنا أنّها لا تعني بغياب الحكم إلا غياب الحرمة، فلا تعني غياب الحلّ أو الإباحة؛ لأنها أقرت طبيعية المثلية الجنسية. والدليل على هذا، أنّ الدكتورة بعد تصريحها بغياب الحكم في كلمتين نقلتنا مباشرة إلى البحث في آية، وهي قوله تعالى في سورة آل عمران: **{زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ...}**. ثمّ وضعتنا في إطار هذه الآية أو بالأحرى في إطار فكرتها فقالت: "وواضح أنّ الله عزّ وجلّ يسند حبّ الشهوات المذكورة إلى الناس جميعهم، ومن هذه الشهوات النساء. فهل يعني هذا أنّ هذه الآية تصرّح بأنّه قد زيّن للنساء (باعتبارهن من الناس) حبّ الشهوات من النساء؟".[٣٣٢] وتؤكّد لنا الدكتورة هذا المعنى فتقول: "إننا نلاحظ الاطمئنان [عند المفسرين] إلى أنّ كلمة الناس العامة تحافظ على عمومها في مجال الرّغبة في الإنجاب ومجال شهوة الذهب والفضة، كما نلاحظ الاطمئنان إلى أنّ هذه الكلمة نفسها تتحوّل بقدرة قادر إلى كلمة خاصة فتقتصر على الرجال فحسب في مجال الشهوة الجنسية. إنّ هذا الاطمئنان غريب لأنه لا يستند إلى أدنى قرينة لغوية أو مقامية، والأغرب أنه اطمئنان يتواتر حتى في كتابات المحدثين منهجا وفكرا".[٣٣٣] هذا هو رأي الدكتورة، ويفهم منه بشكل واضح تبنيها لفكرة ورود المثلية الجنسية الأنثوية في القرآن كشهوة طبيعية لم يرد ما يحرّمها.

---

[٣٣١] حيرة مسلمة، ص١٧٧

[٣٣٢] السابق

[٣٣٣] ص١٧٩-١٨٠

وقد يقول قائل: ولكن الدكتورة لم تقتصر على هذه القراءة وافترضت قراءات أخرى للآية حيث قالت: "ولا شكّ أنّ الاقتصار على أي تأويل للآية يطمئن إلى بداهة معناها إنما هو اقتصار يفقّر قراءة القرآن من أبعاد كثيرة مختلفة. ومن هذه الأبعاد إمكان التساؤل: لماذا لا يمكن أن يكون اختيار كلمة الناس العامة وإسناد النساء إليها باعتبارهن من الشهوات دلالة عميقة حكيمة تتجاوز معنى جنسانية الشهوة أو معنى الممارسة الجنسية لتشمل إشارة ضمنية رمزية إلى شوق ممكن بين أنثيين، على أساس أنّ النساء، باعتبارهنّ أمهات بالقوة، هن مجال الشوق الأصلي الذي يحرّك في البدء كل طفل، ذكرا كان أو أنثى، نحو الأم. فقد بيّنت التجارب التحليلية النفسية منذ فرويد أنّ المرحلة الأوديبية التي يشتاق فيها الذكر إلى أمّه والأنثى إلى أبيها، مسبوقة بمرحلة "ما قبل الأوديب" (préoedipe) التي يشتاق فيها كل من الذكر والأنثى إلى الأم. وشوق البنت الأصلي إلى أمها هو ما دعا فرويد نفسه إلى أن يقرر أنّ في الجنسية المثلية الأنثوية شيئا من الطبيعي...". [٣٣٤]

والجواب هو: أنّ الدكتورة افترضت قراءة أخرى ولم تنف قراءتها الأولى. بمعنى أنّ الآية عند الدكتورة تحمل جملة من الدلالات منها جنسانية الشهوة أي المثلية الجنسية الأنثوية، ومنها غير ذلك كدلالتها الرمزية على "شوق ممكن بين أنثيين". وهذا الشوق الممكن بين أنثيين لا ينفي في الحقيقة المثلية الجنسية بينهما بل يفسّرها ويبرّرها باعتبارها طبيعية.

وقد يقول قائل آخر: لماذا لم تشر هنا إلى تناقض الدكتورة حيث نفت السحاق خبرا وأثبتت المثلية الجنسية الأنثوية خبرا أي زعمت دلالة الآية عليها؟

والجواب هو: أننا أخذنا بعين الاعتبار الفرق بينهما: فالسحاق يعني الرغبة والممارسة، والمثلية الجنسية تعني الرغبة والانجذاب ولا تعني بالضرورة الممارسة كما سبق ذكره. ولهذا لم نقل إن الدكتورة ناقضت نفسها، ولكننا نقول إنّها بإثبات المثلية الجنسية تثبت السحاق؛ لأنّ الممارسة وليدة الانجذاب والرغبة. ومن زعم أنّ المثلية الجنسية الأنثوية حالة طبيعية في الإنسان، فقد زعم أنّ الممارسة طبيعية أيضا.

---

[٣٣٤] ص١٨٠-١٨١

وعليه، فحاصل كلام الدكتورة أنّها تقول بطبيعية المثلية الجنسية الأنثوية، وأنّ في القرآن ما يدلّ عليها. وإليك الآن تفصيل "حجة" الدكتورة:

اعتمدت الدكتورة ألفة على النصف الأول من آية في سورة آل عمران[335] وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ...**﴾ .

وقد ركّزت الدكتورة اهتمامها على كلمتين في الآية: الناس والشهوات.

فكلمة **الناس**: تشمل الرجال والنساء، وهي كما قالت الدكتورة: "وفق المعاجم العربية لا تستعمل هذه الكلمة للدلالة على جنس دون آخر ولا جماعة دون أخرى".[336]

وكلمة **الشهوات**: هي جمع شهوة، وتعني "توقان النفس إلى الشيء"[337]، أو هي "ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف الإرادة"[338]، أو "نزوع النفس إلى ما تريده".[339] وتشمل عند الدكتورة "الشهوة الجنسية".

وبناء عليه قالت الدكتورة: "قد زيّن للنساء (باعتبارهن من الناس) حبّ الشهوات من النساء" أي كما يشتهي الرجل المرأة جنسيا، تشتهي المرأة المرأة جنسيا؛ لأنّ حبّ شهوة النساء الجنسية تعلّق بلفظ عام هو الناس الذي يشمل الرجال والنساء. فهذا التعميم عندها يأخذ بعين الاعتبار المرأة ك"ذات مشتهية" وليس ك"ذات مشتهاة" فقط. وإليك ردّنا على هذا الكلام:

أولا: الآية كاملة هي: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ**﴾. فإذا سلكنا مسلك الدكتورة في تفسير القرآن، قلنا:

---

[335] أنظر ص١٧٧ وص١٧٨

[336] ص١٧٧

[337] التفسير البسيط، للواحدي، ج٥ ص٩١

[338] الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص٧٥

[339] المفردات، للراغب الأصفهاني، ص٢٧٧

كلمة "الناس" تشمل الرجال والنساء، والشهوة تتعلّق بهم جميعهم، فيشتهي الرجل المرأة جنسيا، وتشتهي المرأة المرأة جنسيا. ولكنّ الشهوة الجنسية غير محصورة في النساء بل تشمل البنين والخيل والأنعام (الإبل والبقر والغنم) المعدودة من الشهوات بنص الآية؛ فيكون معنى الآية: زيّن للرجال اشتهاء النساء جنسيا، وزيّن للنساء اشتهاء النساء جنسيا، وزيّن لهم جميعهم (باعتبارهم من الناس) اشتهاء البنين جنسيا، وزيّن لهم جميعهم اشتهاء الخيل جنسيا، وزيّن لهم جميعهم اشتهاء الأنعام جنسيا.

وعليه، فيجوز للدكتورة أو لغيرها القول بدلالة الآية على المثلية الجنسية الأنثوية (السحاق)، وعلى البيدوفيليا (Pedophilia) أي الميل الجنسي إلى الأطفال، وعلى الزوفيليا (Zoophilia) أي الميل الجنسي إلى الحيوانات. وبما أنّه لا يوجد حكم للسحاق في القرآن، فلا يوجد أيضا حكم للبيدوفيليا والزوفيليا. وهكذا، يوصلنا منهج الدكتورة ألفة إلى نتيجة وهي أنّ القرآن يبيح شهوات جنسية لم تبحها إلى حدّ الآن أحطّ الحضارات والثقافات.

إننا ننزّه كتاب ربّنا سبحانه عن مثل هذه الترهات الصحاصح، ونرى أن الدكتورة تتكلّم في أمور لا تقدّر عواقبها، ولا تفكّر في نتائجها.

ثانيا: لنفترض أنّ الآية تعني - كما زعمت الدكتورة — اشتهاء الناس جميعهم أي الرجال والنساء للمرأة جنسيا، وأنّ حبّ الشهوات المتعلّق بالبنين بمعنى إنجابهم، وحبّ الشهوات المتعلّق بالذهب والفضة والخيل والأنعام والحرث (الأرض) يعني امتلاكها. إذا افترضنا هذا، فغاية ما تدلّ عليه الآية تقرير واقع عند الناس وهو حبّهم لهذه الشهوات. فهل أقرّت الآية صحّة حبّهم للشهوات؟

والجواب: لا، لم تقرّ الآية ذلك، ولن تستطيع الدكتورة إثباته.

فهل أقرّت الآية خطأ حبّهم للشهوات؟

والجواب: نعم، أقرّت الآية خطأ حبّهم بقرائن كثيرة، نذكر منها واحدة فقط وهي كلمة "**الشهوات**" نفسها. فهذه الكلمة لم ترد في القرآن إلا في سياق سلبي. قال تعالى في سورة النساء: ﴿**وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا**﴾. وقال تعالى في سورة مريم: ﴿**فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا**

الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾. وفي السنة أيضا التحذير منها: روى البخاري في الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ، وَحُجِبَتِ الجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ**». وروى مسلم في الصحيح عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «**حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ**». وروى أحمد في المسند عن أبي برزة عن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ مِمَّا أَخْشَى عَلَيْكُمْ شَهَوَاتِ الْغَيِّ فِي بُطُونِكُمْ وَفُرُوجِكُمْ وَمُضِلَّاتِ الْفِتَنِ**». فالآية إذن وردت في فتنة الناس بهذا الشهوات التي زيّن لهم حبّها، والفتنة تدل على مفهوم سلبي.

ومع ذلك لنفترض أن الآية لا تثبت خطأ الشهوات أو صحّتها، وإنما تقرّر فقط حقيقة في الإنسان مفادها حبّه لهذه الشهوات. فهل إثبات الميل إلى الشيء يعني إثبات طلبه بأي كيفية كانت؟ وبعبارة أخرى، إذا قلنا إنّ في الإنسان شهوة، فهل يعني هذا أنّ له أن يحقّقها كيف شاء؟ ونزيد الأمر إيضاحا فنضرب له المثل: إذا قلنا إنّ حبّ التملك (تملك المال والخيل والأرض وغير ذلك) غريزي في الإنسان، فهل يعني ذلك أنّنا نبيح للإنسان أن يتملك كيف شاء، فينهب ويسرق ويختلس أو يتاجر ويعمل؟ والجواب بالطبع لا، فنحن نحتاج إلى نظام ينظّم لنا عملية إشباع الغرائز وتحقيق الشهوات أي يبيّن لنا ما يجوز وما لا يجوز من أعمال مرتبطة بالإشباع.

وعليه، إذا افترضنا جدلا أن المرأة قد تشتهي المرأة جنسيا كما يشتهيها الرجل، وأنّ الآية – كما زعمت الدكتورة – تدلّ على هذا، فغاية الأمر هو الإقرار بوجود هذا الواقع وإثبات وجود هذه الشهوة. ولكن هل يجوز للمرأة أن تكون مثلية سحاقية، فهذا لا تدلّ عليه الآية قطعا، فنحتاج إلى دليل يدلّ عليه كما دلّت الأدلة على جواز أن يحقّق الرجل شهوته مع المرأة.

روى مسلم في الصحيح عن أبي ذر أن النبي ﷺ قال: "... **وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيَأتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ**: «**أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ**»". فالشهوة في الإنسان موجودة، ولكن لا يدلّ وجودها على حلّية إشباعها مطلقا، فقد يكون إشباعها بالحرام وقد يكون بالحلال، والذي فصّل الحلال والحرام هو الشرع. والمعنى:

نقول: إنّ الرجل يميل جنسيا إلى المرأة، وهذا الواقع القائم بنفس الرجل أثبته الشرع. والسؤال الآن: هل مجرّد وجود الميل في الرجل يبيح له أن يمارس الجنس مع المرأة؟

والجواب: لا، فهو يحتاج إلى إذن من الشارع ليمارس هذا السلوك.

فهل أجاز الشرع للرجل أن يشبع شهوته مع المرأة؟

والجواب: نعم، فقد دلّت أدلة كثيرة عليه.

ونفترض أيضا: أنّ المرأة تميل جنسيا إلى المرأة، وهذا الواقع القائم بنفس المرأة زعمت الدكتورة أن الشرع أثبته.

والسؤال الآن: هل مجرّد وجود الميل في المرأة يبيح لها أن تمارس الجنس مع المرأة؟

والجواب: لا، فهي تحتاج إلى إذن من الشارع لتمارس هذا السلوك.

فهل أجاز الشرع للمرأة أن تشبع شهوتها مع المرأة؟

والجواب: قطعا لا، فالآية لا تدل على ذلك، ولا تملك الدكتورة ألفة دليلا واحدا يثبت الجواز، ونتحداها أن تأتي بدليل. وأما نحن فنملك أدلة - سيأتي بيانها بعد قليل - تثبت المنع والحرمة.

ثالثا: قال الشافعي رحمه الله: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاما ظاهرا يراد به الخاص. وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره".[٣٤٠] فبعض ألفاظ القرآن عامة يراد بها الخصوص. ومثال ذلك: قال الله تعالى: ﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ**﴾ (آل عمران١٧٣)، فكلمة الناس عامة تطلق على الرجال والنساء بلا شك، ولكن أريد بها في هذا الموضع الخصوص من وجهين:

الأول: أريد بها هنا الرجال دون النساء. علمنا ذلك من قرائن متعلّقة بها كأخبار سبب النزول، وكعلمنا أنّ الجمع للحرب عند العرب يكون من الرجال وليس النساء.

---

[٣٤٠] الرسالة، للإمام الشافعي، ص٥١-٥٢

الثاني: أنّ كلمة "الناس" الأولى غير كلمة "الناس" الثانية. فالناس الأولى أطلقت على معينين أخبروا الرسول ﷺ بأنّ الناس قد جمعوا لكم، والناس الثانية أطلقت على معينين غير الناس الذين أخبروا إنما على الذين جمعوا. فدلّ هذا على أنّ الناس وهي من ألفاظ العموم أريد بها الخصوص لقرائن دلّت عليه.

ومثال ذلك أيضا: قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾، فهذا من العام الذي أريد به الخصوص؛ لأننا نعلم "أنّ الله جلّ ثناؤه أراد بإحلال البيع ما لم يحرّم منه، دون ما حرّم على لسان نبيّه (ﷺ)".[٣٤١] كتحريم بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة إلا مثلا بمثل.

ومن هذا الباب قوله سبحانه وتعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ**﴾. فكلمة الناس في هذه الآية تفيد العموم الذي أريد به الخصوص بحسب تعلّقها، ومن ذلك أنّنا نعلم أن ليس كل الناس يحبّ امتلاك الأنعام مثلا، فيفهم من هذا أنّ المراد بعض الناس وليس كل الناس. ولو زعمنا أنّ المراد كل الناس، لخالف كلامنا واقع الناس المحسوس.

ومن ذلك أيضا – وهو محلّ بحثنا–، أنّ الله سبحانه وتعالى قال: ﴿**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾. فقد جعل الله عزّ وجلّ عورة المرأة بالنسبة للمرأة، كعورتها بالنسبة لمن لا ينظر إليها كـ"ذات مشتهاة" جنسيا وهم محارمها وغير أولي الإربة من الرجال (أي من لا رغبة لهم في النساء) والأطفال، وهذا يدلّ على أنّ الله عزّ وجلّ لم يعتبر المرأة كـ"ذات مشتهاة" جنسيا من

---

[٣٤١] السابق، ص١٧٤

المرأة بحكم الفطرة. ولو اعتبرت كذلك، لجعل الله سبحانه وتعالى عورتها أمام النساء كعورتها أمام الرجال الأجانب. ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾.

وقال ﷺ: «**أَلاَ لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلاَّ كَانَ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ**» (رواه الترمذي عن عمر). فقد حرّم الشرع أن يخلو الرجل بامرأة، لأنه قد يشتهيها وتشتهيه، ولم يحرّم خلوة المرأة بالمرأة، لأنه لم يعتبر المرأة كـ"ذات مشتهاة" جنسيا للمرأة بحكم الفطرة، ولو كانت كذلك، لحرّم الخلوة.

فيفهم من هذا أنّ الله عزّ وجلّ لم يعتبر المرأة شهوة للمرأة، وأنّ المعنيين بقوله تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ**﴾ هم الرجال فقط وليس كل الناس أي الرجال والنساء.

وعليه، فقد أفصح الصبح لذي عينين، ولله الحمد.

حكم الشرع في السحاق

أبطلنا بحمد الله تعالى قراءة الدكتورة ألفة للآية من وجوه مختلفة، واستبان معنا أنّ القرآن لا يشير إلى المثلية الجنسية الأنثوية كشيء طبيعي. بقي أن نبيّن حكم الشرع في السحاق، فنقول: قول الدكتورة ألفة: "غاب السحاق في القرآن خبرا فضلا عن أن يغيب حكما"، مغالطة خطيرة؛ لأنّ البحث في الحكم الشرعي لا يقتصر على القرآن، وإنما يشمل كل مصادر التشريع. وإذا قلنا إنّ حكم السحاق لم يرد في القرآن، فلا يعني ذلك أنه لم يرد في السنة التي هي المصدر الثاني للتشريع ومما يجب العمل بها كما سبق بيانه. والحاصل، فقد ورد في السنة ما يحرّم السحاق قطعا.

روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «**لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ، وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ، وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ**». وفي رواية ابن ماجه: «**لَا تَنْظُرِ الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ، وَلَا يَنْظُرِ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ**».

وروى أحمد في المسند عن أبي عامر الحجري أنه سمع أبا ريحانة يقول: «**إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حَرَّمَ عَشْرَةً: الْوَشْرَ، وَالْوَشْمَ، وَالنَّتْفَ، وَمُكَامَعَةَ الرَّجُلِ الرَّجُلَ لَيْسَ بَيْنَهُمَا ثَوْبٌ، وَمُكَامَعَةَ الْمَرْأَةِ بِالْمَرْأَةِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا ثَوْبٌ**...». والمكامعة هي ضمّ الشيء إلى الشيء والمضاجعة (النوم في فراش واحد) في ثوب واحد.[٣٤٢] وفي رواية عنده عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «**لَا يُبَاشِرِ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ، وَلَا تُبَاشِرِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ**».

فإذا كان يحرم على المرأة أن تنظر إلى عورة المرأة[٣٤٣]، فهل يجوز لها غير ذلك مما يقتضيه السحاق؟

---

[٣٤٢] ينظر مثلا: القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ج٢ ص١٠١٧

[٣٤٣] العورة هنا بمعنى ما لا يجوز إظهاره ومنه العورة المغلّظة.

وإذا كان الحديث يحرّم مجرّد ملاقاة بشرتين لامرأتين في المضجع بغير حائل، فهل يجوز غير ذلك مما يقتضيه السحاق؟

وروى البخاري في صحيحه عن عبد الله بن مسعود ﵁ قال: قال النبي ﷺ : «**لاَ تُبَاشِرُ المَرْأَةُ المَرْأَةَ، فَتَنْعَتَهَا لِزَوْجِهَا كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا**».

قال الطيبي: "المعني به في الحديث النظر مع اللمس فتنظر إلى ظاهرها من الوجه والكفين وتجسّ باطنها باللمس وتقف على نعومتها وسمنتها فتنعتها...".[٣٤٤] فإذا حرم على المرأة أن تصف امرأة لزوجها بكيفية تثير شهوته، فهل يجوز لها هي أن تشبع شهوتها معها ومنها؟

وعليه، فلا شكّ في حرمة السحاق.

بقي أن نشير إلى نقطة:

قد تنتبه الدكتورة إلى شبهة فتقول: تحريم نظر المرأة إلى عورة المرأة والمضاجعة بدون حائل قد يفهم منه عدّ الشارع للمرأة كـ"ذات مشتهاة" للمرأة.

والجواب هو: أنّ الشارع لم يعتبر المرأة محلّ شهوة للمرأة كما بيّنا من قبل، ولكنّه احتاط لشبهة إثارة الشهوة التي ينتج عنها شذوذ الإشباع؛ ولهذا نجده قد أمر بالتفريق في المضاجع (المراقد)، ليس بين النساء والرجال فقط بل بين الأخوين أو الأختين اعتبارا من سن معيّنة. فالشارع قد سدّ ذريعة إثارة الشهوة من كلّ الجوانب الممكنة، وحرّم الوسائل الموصلة إليها كنظر وملامسة وغير ذلك.

---

[٣٤٤] عون المعبود شرح سنن أبي داود، لمحمد شمس الحق العظيم آبادي، ج٦ ص١٣٢

الحيرة الرابعة: اللواط خبرا

لم تتعرّض الدكتورة ألفة في حيرتها الرابعة هذه إلى شيء يذكر سوى إثباتها لتعرّض القرآن لذكر اللواط من خلال عرض بعض الآيات القرآنية. وقد أكّدت حكمها هذا بقولها: "ففي مقابل تغييب السحاق يشير القرآن إلى اللواط في مواضع متعدّدة".[٣٤٥] وأما ما تبقى من كلامها فمجرّد تذكير لنا بـ"التنظيم القضيبي للعالم" و"النرجسية الذكورية" و"استهجان الأنثى". وعليه، فلن نبحث معها في شيء مما يتعلّق بحيرتها الرابعة من الفصل الثالث سوى قولها: "إنّ استهجان الأنثى اجتماعيا لأنها مجرّد موضوع لمتعة الرجل هو ما يفسّر استبشاع اللواط واستنكاره. فالمفسرون يستنكرون اللواط لأنه يحوّل الذكر إلى موضوع لمتعة الذكر ومن ثمّ فهو يكسب الذكر الموضوع سمات الأنثى محطما الدالة القضيبية الرمزية التي يعتبرها جلّ المفسرين طبيعية. فهذا الرازي يقول: (الذكورة مظنة الفعل والأنوثة مظنة الانفعال فإذا صار الذكر منفعلا والأنثى فاعلا كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة وعلى عكس الحكمة الإلهية). إنّ اللواط خطير لأنه يجعل الذكر المتفوّق الأفضل الفاعل يكتسب بعض سمات الأنثى المستهجنة المنفعلة".[٣٤٦]

أقول: عبارة "الأنثى المستهجنة" تعني المعيبة المستقبحة أي المحتقرة. ولا أدري كيف فهمت الدكتورة أنّ المفسرين يستهجنون الأنثى لأنها منفعلة؟ وهل وردت هذه العبارة في كلام الرازي وكيف فهمتها من كلامه؟ إنّ هذه العبارة من وحي خيال الدكتورة، وإذا استعملنا عباراتها ومنهجها قلنا: هي من وحي عقدة "الإخصاء الفرويدية" أو عقدة "الإقصاء اللاكانية".

يا دكتورة، إنّ مقصد الرازي من كلامه هو أنّ انفعال الأنثى على مقتضى الطبيعة والحكمة الإلهية، وعدم انفعالها بأن تصير فاعلا "على خلاف مقتضى الطبيعة وعلى عكس الحكمة الإلهية"، فهل يسخر الرازي من هذه الحكمة الإلهية التي أقرّ بها فيقول بأن الأنثى مستهجنة.

---

[٣٤٥] حيرة مسلمة، ص١٨٣-١٨٤

[٣٤٦] ص١٨٤

وهل يستهجن المرء أمرا هو عنده على مقتضى الطبيعة والحكمة الإلهية؟ فالأمر إذن بخلاف ما فهمت الدكتورة؛ لأنّ كون الأنثى منفعلة ليس من سمات الاستهجان عند الرازي بل هو مقتضى الطبيعة والحكمة الإلهية.

وصدق من قال:

إذا رأيت الهوى في أمة حكما فاحكم هنالك أن العقل قد ذهبا

الحيرة الخامسة: اللواط حكما

اختارت الدكتورة ألفة لحيرتها الخامسة من الفصل الثالث عنوان "اللواط حكما". والحقيقة أنّ هذا العنوان لا يتطابق مع مضمون هذه الحيرة، فقد كان بإمكانها أن تختار لها غير هذا العنوان، كأن تقول مثلا: "واقع اللواط المحرّم"، أو تقول: "تحقيق مناط حكم اللواط"؛ لأنّها لم تبحث الحكم إنما بحثت مناطه والواقع المتعلّق به.

فقد بدأت الدكتورة حيرتها بقولها: "اعتبرنا في الفقرة السابقة (حيرة٤) اللواط فاحشة واضحا معناها متمثّلا في إتيان للذكور من العالمين مما تثبته جلّ التفاسير وتركّز عليه".[٣٤٧] فقد صرّحت هنا بالحكم؛ إذ عدت اللواط فاحشة، ولنقل حرّمته، مع أنها لم تستعمل العبارة، ولكنّها نقلتنا بسرعة إلى موضوع آخر فوضعتنا في إطار قضية أخرى؛ إذ قالت بعدها مباشرة: "على أننا إذا نظرنا في الآيات التي تعرض للّواط وتأملناها لوجدنا أن فاحشة قوم لوط تدقّق إتيان الذكور بأنه إتيان الرجال شهوة من دون النساء... وتجسّمت فاحشة قوم لوط في مواضع أخرى من القرآن الكريم في إتيان الرجال وقطع السبيل وإتيان المنكر في النادي...".[٣٤٨] وهكذا تدخلنا في دوامة الدلالات الرمزية، فتشرح لنا معنى اللواط وشروطه، لتصل بنا إلى حقيقة تريد إثباتها من خلال هذا الكتاب، اختصرتها في جملة فقالت: "اللواط ليس مرادفا للجنسية المثلية".[٣٤٩]

فالجنسية المثلية الذكورية لا تطلق عليها الدكتورة لفظ اللواط؛ لأنّه مشروط عندها بشروط هي: الإضرار بالآخرين واغتصابهم والإعراض عن النساء. هكذا تلمّح لنا الدكتورة من خلال عنوان حيرتها بأنّ اللواط الفاحشة أو المحرّم هو ما توفرّت فيه الشروط المذكورة، وأمّا مجرّد الجنسية المثلية الذكورية الطبيعية، أو "البريئة" التي لا تقترن بالعنف، أو إتيان الذكران مع عدم ترك النساء، فلا يشملها هذا الحكم؛ لأنّ واقعها غير الواقع الذي انصبّ عليه الحكم.

والآن، دعنا ننظر في شروط اللواط التي وضعتها الدكتورة:

---

[٣٤٧] حيرة مسلمة، ص١٨٧

[٣٤٨] السابق

[٣٤٩] ص٢٢٣

الشرط الأول: الإضرار بالآخرين

تقول الدكتورة ألفة: "وتجسّمت فاحشة قوم لوط في مواضع أخرى من القرآن الكريم في إتيان الرجال وقطع السبيل وإتيان المنكر في النادي: {**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ- أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ...**} (العنكبوت٢٩/٢٨-٢٩)... غير أنّ الأهم ليس في رأينا الاتفاق على معنى مرجعي واحد لقطع السبيل أو لإتيان المنكر... إنّ الأهم في رأينا هو أن نتبيّن أنّ فاحشة قوم لوط لم تكن مجرّد إتيان الرجال بل تجسّمت في القيام بأفعال أخرى تهدد أمن الآخرين وسلامتهم في أجسادهم وأنفسهم".[٣٥٠]

أقول:

قال الشيخ الطاهر ابن عاشور رحمه الله: "وجملة ﴿**أينكم لتأتون الرجال**﴾ الخ بدل اشتمال من مضمون جملة ﴿**لتأتون الفاحشة**﴾، باعتبار ما عطف على جملة ﴿**أئنكم لتأتون الرجال**﴾ من قوله ﴿**وتقطعون السبيل**﴾ الخ لأن قطع السبيل وإتيان المنكر في ناديهم مما يشتمل عليه إتيان الفاحشة. وأدخل استفهام الإنكار على جميع التفصيل وأعيد حرف التأكيد لتتطابق جملة البدل مع الجملة المبدل منها لأنها الجزء الأول من هذه الجملة المبدلة عند قطع النظر عما عطف عليها تكون من الجملة المبدل منها بمنزلة البدل المطابق".[٣٥١]

فبدل الاشتمال يصحّ الاستغناء عنه بالمبدّل منه دون فساد المعنى. والقصد، إذا حذفنا جملة: ﴿**أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ...**﴾ ، فهل يفسد المعنى ويختلط علينا الفهم فلا ندرك معنى الفاحشة؟

والجواب: لا، فسنفهم المعنى الإجمالي وهو أن فاحشة قوم لوط فاحشة مبتدعة لم يسبقهم إليها أحد. ولكننا سنسأل من أجل التفصيل والتعيين: ما هي الفاحشة التي فعلها قوم لوط على وجه التحديد؟

سنقول: يقطعون السبيل. ولكن ما هو قطع السبيل وهل هو مما اختصّ به القوم؟

---

[٣٥٠] ص١٨٧-١٨٩

[٣٥١] التحرير والتنوير، م١٠ ج٢٠ ص٢٤٠

فنحتاج إذن إلى مزيد تعيين وبيان؛ ولهذا فإن قطع السبيل لا يعيّن المعنى ولا يوضّحه فلا يكون بذاته بدلا.

أو نقول: يأتون في ناديهم المنكر. ولكن ما هو هذا المنكر الذي لم يسبقهم إليه أحد؟

لا نعلمه على وجه اليقين، فنحتاج إلى مزيد تعيين وتفصيل؛ ولهذا أيضا لا يصلح إتيان المنكر كبدل.

بقي أن نقول: يأتون الذكران. وهذا يوضّح المعنى لوضوحه، ويعيّن المراد بدقّة، فصلح لأن يكون هو البدل المراد. ولهذا قال الشيخ الطاهر رحمه الله: "وأعيد حرف التأكيد لتتطابق جملة البدل مع الجملة المبدل منها لأنها الجزء الأول من هذه الجملة المبدلة عند قطع النظر عما عطف عليها تكون من الجملة المبدل منها بمنزلة البدل المطابق". بمعنى أن إتيان الذكور هو بدل كلّ من كلّ، فهو عين المراد من إتيان الفاحشة، وأمّا قطع السبيل وإتيان المنكر فمما اشتمل عليها إتيان الفاحشة فهي من الأفعال العرضية وليست أساسية.

ونوضّح الأمر من زاوية أخرى فنقول:

تبحث الدكتورة ألفة في معنى قوله تعالى ﴿**وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ**﴾، دون ربط لهذه الكلمات بسياق الآية التي وردت فيها. فالآية تعرّف فاحشة قوم لوط بقيد يدلّ على اختصاصهم بها وهو قوله تعالى: ﴿**مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ**﴾. لذا وجب فهم الآية بناء على هذا القيد.

فحينما تقول لنا الدكتورة جامعة لكل معاني قطع السبيل وإتيان المنكر في النادي: "فاحشة قوم لوط لم تكن مجرّد إتيان الرجال بل تجسّمت في القيام بأفعال أخرى تهدد أمن الآخرين وسلامتهم في أجسادهم وأنفسهم"، نردّ عليها بسؤال: هل تهديد "أمن الآخرين وسلامتهم في أجسادهم وأنفسهم" مما اختصّ به قوم لوط أم لا؟

فإن قالت الدكتورة: مما اختصّ به قوم لوط.

قلنا: نعلم أنّ الإضرار بالآخرين كان قبل قوم لوط، وكلّنا يذكر قصة قابيل وهابيل مثلا.

وإن قالت الدكتورة: ليس مما اختصّ به قوم لوط.

قلنا: بطل الشرط إذا، فلا معنى للقول به.

وإن قالت الدكتورة: القول بالاختصاص يتوقف على تحديد نوع قطع السبيل وإتيان المنكر في النادي أي على تحديد نوع تهديد أمن الآخرين وسلامتهم.
قلنا: هذا يناقض قولها السابق: "غير أنّ الأهم ليس في رأينا الاتفاق على معنى مرجعي واحد لقطع السبيل أو لإتيان المنكر". فقد أصبح من المهم "الاتفاق على معنى مرجعي واحد لقطع السبيل أو لإتيان المنكر". وهذا لا يمكن القطع به، وإن كان الغالب على الظن من السياق أنه مرتبط بأصل الفاحشة وهي إتيان الذكور.
وإن قالت الدكتورة: الإضرار بالآخرين يتعلّق بنوع فاحشتهم أي إكراههم واغتصابهم.
قلنا: لم تنصّ الآية محل البحث على الاغتصاب، فمن أين لك هذا؟.
وعليه، فقد بطل شرط الإضرار بالآخرين الذي زعمته الدكتورة، وتأكّد لنا أن فاحشة قوم لوط التي اختصوا بها هي إتيان الرجال. وهو ما يؤكّده قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ** (٨٠) **إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ** (٨١)﴾ . فلم يقرن ربنا سبحانه وتعالى الحديث عن فاحشتهم هنا بقطع السبيل وإتيان المنكر في النادي. ولاحظ أنّ "أل" التعريف في كلمة {**الفاحشة**} للعهد أي أنّ استفهام لوط (عليه السلام) الإنكاري يتعلّق بفاحشة معروفة عندهم[٣٥٢]ما سبقهم بها من أحد، وهي إتيان الرجال. ولو كان الإضرار بالآخرين (أو الاغتصاب) مما لا ينفصل عن فاحشتهم لما صلح أن يذكّرهم بها ويستنكرها عليهم دون ذكرها. فبطل قيد الدكتورة المزعوم من هذا الوجه أيضا.

الشرط الثاني: الاغتصاب

تقول الدكتورة ألفة: "بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنتساءل هل فاحشة قوم لوط هي إتيان الرجال أم هل فاحشة قوم لوط هي إجبار الرجال على مواقعتهم دون رضاهم إلى جانب الضرب والحذف بالحجر والشتم؟ إنّ القصة القرآنية الواردة في سورة هود والحجر والذاريات والقمر قد تميل بنا هذا الميل حيث نجد الله تعالى يقول: {**وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ**

[٣٥٢] ينظر التحرير والتنوير، للشيخ الطاهر ابن عاشور، م٥ ج٨ ص٢٣٠

وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ– وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ} (هود ١١/٧٧-٧٨) ويقول عز وجل في سورة الحجر: **{وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ– قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ– وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ}** (الحجر ١٥/٦٧-٦٨-٦٩). وتتكرر القصة نفسها في الذاريات ٥١/٢٤-٣٧ والقمر ٥٤/٣٧... نتبيّن مما سبق أن فاحشة قوم لوط قد تتجاوز الضرب والحذف بالحجر والشتم إلى مواقعة الرجال عنوة أي إلى اغتصابهم...".[٣٥٣]

أقول:

هناك فرق بين أمرين:

أن نقول: إن فاحشة قوم لوط هي إتيان الرجال، فهذا يعني أن هذا الإتيان قد يكون بإكراه أو بغير إكراه.

أو أن نقول: إن فاحشة قوم لوط هي اغتصاب الرجال، فهذا يعني أنّ الإتيان لا يكون إلا بالإكراه.

وقيد الإكراه يؤثّر في وصف الفعل المحتمل للوجهين؛ فوجب التنصيص عليه حين التعريف ليحصل التمييز. ومثال ذلك: إذا قلنا: واقع الرجل أنثى، فهمنا الرضا من الطرفين. ولكن إذا قلنا: اغتصب الرجل أنثى، فهمنا قطعا عدم الرضا من طرف الأنثى أي إكراهها على الفعل. وعليه، لو كانت مواقعة الرجال بالإكراه فقط، لما صحّ الاقتصار على ذكر المواقعة دون الإكراه، ولنص الله سبحانه وتعالى عليه، إلا أنّه سبحانه أطلق الفعل في مواضع كثيرة حين الحديث عنه، لبيان أنّ الأصل في هذه الفاحشة هو إتيان الرجال شهوة، وأما الإكراه فهو من الأعمال المتفرّعة عن شدّة حبهم لهذه الشهوة الدنيئة.

قال تعالى سورة الأعراف: ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ** (٨٠) **إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ** (٨١)﴾ . وقال في سورة الشعراء: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ** (١٦٠) **إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا**

[٣٥٣] ص١٨٩-١٩٢

تَتَّقُونَ (١٦١) **إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ** (١٦٢) **فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ** (١٦٣) **وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ** (١٦٤) **أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ** (١٦٥) **وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ** (١٦٦)﴾ . وقال في سورة النمل: ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ** (٥٤) **أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ** (٥٥)﴾ .

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ الحديث عن الإكراه يعني الحديث عن طرفين: مكره (بالكسر) ومكره (بالفتح). والمكره (بالفتح) هو من وقع إكراهه أي إجباره على فعل يكرهه.
فإذا قلنا: إن فاحشة قوم لوط هي مواقعة الرجال عنوة أي اغتصابهم وإجبارهم بالقوة على فعل ما يكرهون – كما تزعم الدكتورة –، فهذا يعني أنّ قوم لوط ينقسمون إلى طائفتين: طائفة مكرهة (بالكسر)، وطائفة (مكرهة) بالفتح. وبعبارة أخرى، فهناك طائفة مذنبة تستحقّ العقاب، وطائفة غير مذنبة فلا تستحقّ العقاب. وهذا الكلام كلّه بخلاف ما أخبرنا عنه القرآن الذي نسب هذا الفاحشة إلى القوم كلّهم فحقّ عليهم العذاب كلّهم. قال تعالى في سورة العنكبوت: ﴿**وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ** (٣١) **قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ** (٣٢)﴾ . وقال في سورة القمر: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ** (٣٣) **إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ** (٣٤)﴾ . فقد عاقب الله سبحانه وتعالى القوم كلّهم إلاّ آل لوط. وهذا يدلّ على أنّ كلّهم في الإثم سواء، ولا معنى لهذا إلاّ أنهم اجتمعوا على قبول هذا المنكر، فلم يكن بينهم من مكره (بالفتح).
وقد تقول الدكتورة: ليس هذا بيقين، بدليل شمول العذاب للنساء أيضا.
والجواب: أنّ النساء شملهن العذاب لأنهن شاركن في الفاحشة، بدليل قوله تعالى: ﴿**إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ**﴾. ومع ذلك، فلا يعنينا هنا البحث في النساء وكيفية مشاركتهن، إنما نبحث في الرجال. والرجال كلهم شملهم العذاب بدليل قوله تعالى: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ** (٣٣) **إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا**...﴾ .

ونذكّر الدكتورة هنا بقولها: إنّ كلمة (قوم) "تستعمل في أصل اللغة العربية للإحالة على جماعة الرجال فحسب".[٣٥٤] فقد عمّ العذاب إذن جماعة الرجال إلا ما وقع إخراجه بالنص أي الرجال من آل لوط.

بقي أن تقول الدكتورة: لما لا نقول إنّ الاغتصاب ظاهرة متفشية فيهم، فكلّهم مغتصب (بالكسر). "ويبدو أنّ الاغتصاب كان يتّجه أساسا إلى الضيوف أي الغرباء العابرين للقرية، وهو ما قد يفسّر إشارة القرآن إلى قطع السبيل وما يفسّر تركيز القصّة القرآنية على حكم الضيف...".[٣٥٥]

والجواب هو: نحن نعلم علم اليقين بناء على قوله تعالى ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ**﴾ أنّ هذه الفاحشة من ابتداع قوم لوط. وهذا يقودنا إلى سؤال: كيف أصبح اللواط ظاهرة متفشية في قوم لوط؟

فلو ابتدأ باغتصاب لما أصبح ظاهرة متفشية؛ لأنّ الاغتصاب إكراه على فعل مكروه. وهذا يعني أن المكره (بالفتح) الأول قد تعرّض إلى عمل شنيع لم يخطر ببال أحد من قبل، مما يعني أنّه لن يسكت على هذا الأمر. وإذا افترضنا سكوت الأول، فماذا عن الثاني والثالث والرابع وغيرهم. والقصد من هذا الكلام، أنّ المجتمع سيرفض الاغتصاب المبتدع؛ لأنّه يتعلّق بفعل شنيع غير مقبول يحدث بالقوة والجبر. وأما قول الدكتورة: "ويبدو أنّ الاغتصاب كان يتّجه أساسا إلى الضيوف أي الغرباء العابرين للقرية". فجوابه: لو كان مبتدأ اللواط اغتصاب الضيوف لما استمرّ وتحوّل إلى ظاهرة متفشية؛ لأنّ ظلم الضيف أشدّ من ظلم الأهل. فهل يعقل أن يسكت القوم على فعل شنيع عندهم - قبل شيوعه – يقع على ضيف لهم في مجتمع - قالت فيه الدكتورة نفسها – "يعدّ إكرام الضيف من أسسه الأخلاقية الكبرى"[٣٥٦]؟ فلا بدّ أن يكون الأمر قد ابتدأ بتوافق بين اثنين في السّر. ثمّ بدأ ينتشر شيئا فشيئا حتى أصبح ظاهرة مجتمعية مقبولة معروفة، مما فتح المجال للإجماع على قبول ظاهرة اغتصاب الغرباء بدون أيّ نكير أو حياء.

---

[٣٥٤] ص١٧٧

[٣٥٥] ص١٩٢

[٣٥٦] ص١٩١

وعليه، فقد بطل قيد الاغتصاب المزعوم، ولم يبق لنا إلا أن نسلّم بأن فاحشة قوم لوط هي إتيان الرجال مطلقا.

الشرط الثالث: الإعراض عن النساء

تقول الدكتورة ألفة: "فلا يمكن للقارئ الحصيف أن لا يتساءل عن سبب تركيز القرآن على المعنى الشائع لفاحشة قوم لوط، وهو المعنى الجامع بين جلّ الآيات متمثلا في تخصيص إتيان الذكور بأنه إتيانهم من دون النساء. وقد تجسم هذا التخصيص باعتماد العطف أو الحالية فمن اعتماد العطف قوله تعالى: {**أَتَأْتُونَ الذّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ– وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ**}... فإننا إذا اتبعنا قاعدة العطف اللغوية وجدنا أن استنكار إتيان الذكران متصل باستنكار ترك ما خلق الله من الأزواج. وهذا شأن قولك: "أتأكل خبزا وتترك التفاح" فإنك لا تستنكر أكل الخبز وحده وإنما تستنكر أكل الخبز وترك التفاح كليهما. أما اعتماد الحالية فقد ظهر في كلام الله عز وجل إذ يكرر أن قوم لوط يأتون الرجال من دون النساء: {**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ– إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ**} (الأعراف ٧/٨٠–٨١)، {**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ – أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**} (النمل ٢٧/٥٤–٥٥). وعبارة "من دون النساء" هي في موضع الحالية مما يبيّن أن فاحشة قوم لوط تتحقّق بتوفر الصفتين معا أي إتيان الذكور من ناحية وإتيانهم من دون النساء من ناحية ثانية، بل إن إتيان الرجال – من المنظور اللغوي – لا يعدّ منهيا عنه إلا إذا كان فيه التفات عن النساء وإعراض عنهن، فهو نهي عن الجمع بينهما...".[٣٥٧]

أقول:

١. **بالنسبة للعطف**: واو العطف في اللغة "لمطلق الجمع أي الاجتماع في الفعل من غير تقييد بحصوله من كليهما في زمان، أو سبق أحدهما".[٣٥٨] "وهي حرف يجمع ما بعده مع شيء قبله

---

[٣٥٧] ص١٩٣–١٩٤

[٣٥٨] همع الهوامع، للسيوطي، ج٣ ص١٥٥

إفصاحا في اللفظ أو إفهاما في المعنى. والجمع بين شيئين يقتضي مناسبة بينهما ومغايرة أيضا لئلا يلزم عطف الشيء على نفسه".[٣٥٩]

إذا تقرّر هذا أمكن لنا الآن النظر في كلام الدكتورة من وجهين:

الوجه الأول: أنّ "الواو" للعطف كما قالت الدكتورة، فتكون كلمة {**وَتَذَرُونَ**}، معطوفة على {**أَتَأْتُونَ**}، وداخلة في حيز الاستفهام الاستنكاري التوبيخي. فاشترك ترك الإناث مع إتيان الذكور في الاستنكار. ولكن هل انتهى إعراب الآية فيتوقف الفهم على المشاركة في الاستنكار؟ لننظر في إعراب قوله تعالى: ﴿**أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ**﴾.

{**أَتَأْتُونَ**}: الهمزة للاستفهام الإنكاري. تأتون: فعل مضارع وفاعل.

{**الذُّكْرَانَ**}: مفعول به.

{**مِنَ الْعَالَمِينَ**}: من: حرف جر للتبيين أو الفصل. العالمين: اسم مجرور. وشبه الجملة في محل نصب حال من "الذكران".

بناء على هذا، ما هو معنى الآية؟

معنى الآية: أتأتون الذكران وتتركون الإناث مخالفين جميع العالمين.

وماذا يفعل جميع العالمين: يأتون الإناث ولا يأتون الذكران. فانصبّ التوبيخ والاستنكار على إتيان الذكور، وأما ذكر ترك الإناث فلزيادة توضيح المعنى المستغرب.

الوجه الثاني: تقول الدكتورة: "إذا اتبعنا قاعدة العطف اللغوية وجدنا أن استنكار إتيان الذكران متصل باستنكار ترك ما خلق الله من الأزواج. وهذا شأن قولك: "أتأكل خبزا وتترك التفاح" فإنك لا تستنكر أكل الخبز وحده وإنما تستنكر أكل الخبز وترك التفاح كليهما". وهذا الكلام لا معنى له بل هو مغالطة جديدة من مغالطات الدكتورة.

فمثال الخبز والتفاح لا يعبّر عن حقيقة المسألة؛ لأنّ المسألة تتعلّق بحلال وحرام.

فقولي لشخص: "أتأكل خبزا وتترك التفاح"، بخلاف قولي له: "أتأكل الخنزير وتترك التفاح". فسيفهم الشخص من المثال الأول إنكاري لتفضيله الخبز المباح على التفاح المباح. ولكنه

---

[٣٥٩] الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص٩١٨-٩١٩

سيفهم من المثال الثاني إنكاري لتفضيله الخنزير الحرام على التفاح الحلال. بمعنى أنه سيفهم قصدي وهو: لماذا تفعل الحرام وتترك الحلال؟

ومع ذلك لنفترض جدلا صحة مثال الدكتورة، فنقول: لماذا وقع إنكار أكل الخبز وترك التفاح؟ والجواب: لأنّه مع وجود التفاح ما كان ينبغي أكل الخبز. فأنا وإن عطفت أكل التفاح على أكل الخبز، إلا أنني أغاير بينهما، فأرى أكل التفاح أفضل من أكل الخبز. فلو لم أغاير بينهما بجعل الأفضلية في شيء دون شيء لما استنكرت الأمر.

ثمّ، إنّ هذا المثال لا ينسجم مع سياق الآية، فوجب أن نضيف شيئا لينسجم معها. فنقول: وضعت لشخص التفاح على الطاولة ليأكله، ووضعت بجانبه الخبز لا ليأكله. جاء ليأكل فوجد التفاح ووجد الخبز بجانبه، فأكل الخبز دون التفاح. فقلت له: أتأكل الخبز الذي لم أضعه لك لتأكله، وتترك التفاح الذي وضعته لك لتأكله؟ فماذا يفهم من الواو التي هي للعطف وتقتضي المغايرة؟

يفهم أنّه أخطأ من وجهين: أكل ما لا يأكل، وترك ما يأكل.

ولكن، ماذا لو ترك التفاح؟

يكون غير مخطئ؛ لأنني لم ألزمه بأكله.

وماذا لو أكل الخبز مع التفاح؟

يكون أخطأ من وجه وأصاب من وجه آخر.

وهذا يعني أنّ عدّ ترك التفاح خطأ بالنسبة لما اقترن به وليس لذاته. وعدّ أكل الخبز خطأ ليس لما اقترن به بل لذاته؛ لأنه لا ينبغي أكله في كل الأحوال.

فقوله تعالى:﴿ **أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ– وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ**﴾، هو كما قالت الدكتورة: "استنكار إتيان الذكران متصل باستنكار ترك ما خلق الله من الأزواج"، من ناحية لغوية إعرابية. فيفيد الإشارة إلى معصيتين: معصية إتيان الذكور، ومعصية ترك الإناث. واعتبار ترك الإناث معصية لا يكون إلا في حال إتيان الذكور. وهو ما أشارت إليه الدكتورة ألفة كقراءة من القراءات[٣٦٠] وعبّر عنه ابن عطية بقوله: "ثم وقفهم

---

[٣٦٠] ينظر: ص١٩٤

على معصيتهم البشعة في "إتيان الذكران" وترك فروج الأزواج، والمعنى: ويذر ذلك العاصي في حال المعصية، لا أنّ معناه: تركوا النساء جملة". [٣٦١] والقصد من هذا أنّ إتيان الذكران معصية لذاته، وترك الإناث معصية لغيره لا لذاته؛ لأنّه لا يجب إتيانهن أصلا وإنما يجوز. مما يبطل قول الدكتورة: "إن إتيان الرجال – من المنظور اللغوي – لا يعدّ منهيا عنه إلا إذا كان فيه التفات عن النساء وإعراض عنهن، فهو نهي عن الجمع بينهما..." لأنّ إتيان الرجال منهي عنه لذاته، بغضّ النظر عن الإعراض عن الإناث أو عدمه.

وأخيرا، لتجبنا الدكتورة عن هذا السؤال وفق فهمها للغة العربية: يقول الله تعالى في سورة الصافات: ﴿**وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ** (١٢٣) **إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ** (١٢٤) **أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ** (١٢٥) **اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ**﴾. فهل معنى هذا الكلام أنّ إلياس عليه السلام الذي يستنكر على قومه عبادة بعل وترك عبادة الله، يدعوهم لعبادة بعل وعبادة الله؛ لأنّ عبادة بعل ليست منكرة إلا إذا كان فيها التفات عن الله وإعراض عنه؟!

٢. بالنسبة للحالية: تقول الدكتورة: "وعبارة "من دون النساء" هي في موضع الحالية مما يبيّن أن فاحشة قوم لوط تتحقّق بتوفر الصفتين معا أي إتيان الذكور من ناحية وإتيانهم من دون النساء من ناحية ثانية". ونوافق الدكتورة في الإعراب، فعبارة "من دون النساء" الواردة في قوله تعالى ﴿**إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ**﴾، متعلّقة بمحذوف حال بمعنى "متجاوزين النساء". ولكن نسيت الدكتورة أنّ الحال فضلة وليس بعمدة[٣٦٢]، فيمكن ضمن سياقات معيّنة الاستغناء عنه. ومن ذلك هذه الآية؛ إذ يمكن الاستغناء عن هذه العبارة دون أن يخلّ ذلك بالكلام، فيكون المعنى: "إنكم لتأتون الرجال شهوة". وهذا يقودنا إلى السؤال عن الغرض من ذكر العبارة في الكلام. والجواب: أنّ هذه العبارة ليست لتقييد الفعل؛ لأنّ إتيان الرجال يتضمّن ترك النساء جزئيا أو كليا، إنما أتت لتوكيد معنى الجملة الأساسية وتحقيق معنى فعل الإتيان. وبعبارة أخرى، فإنّ المعنى الأساسي لعبارة "تأتون الرجال" مكتمل غير ناقص،

[٣٦١] المحرّر الوجيز، لابن عطية، ص١٤٠٧

[٣٦٢] ينظر مثلا: همع الهوامع، للسيوطي، ج٢ ص٢٢٣-٢٢٤

ويفيد ضمنا ترك النساء، إلا أنّ الله سبحانه أكّد هذا المعنى بالتنصيص على ترك النساء مع إمكان استفادة المعنى بدونه؛ لبيان شناعة الفعل. فكان التنصيص من باب التأكيد وليس من باب التأسيس، مما يعني أنه ليس بقيد للفعل. وهذا يبطل قول الدكتورة بلزوم تحقّقه.

وعليه، فإنّ إتيان الرجال محرّم لذاته، بغضّ النظر عن أي شيء.

ونختم البحث بذكر أدلة من القرآن والسنة تدعم ما سبق، ويفهم منها بوضوح حرمة اللواط أي إتيان الرجل الرجل.

الدليل الأول: قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ** (٥) **إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ** (٦) **فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ** (٧)﴾ (المؤمنون). فقد حدّدت هذه الآية للرجل ما يمكن له طلبه وما يجوز له، فلا يحلّ له سوى الإناث بعقد زواج أو ملك يمين، وأما ما وراء ذلك فلا يجوز له. قال ابن العربي رحمه الله: "قوله ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ**﴾ فإنه خطاب للرجال خاصة دون النساء... وقوله في الآية بعدها، وهي الثالثة: ﴿**فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ**﴾، فسمّي من نكح ما لا يحلّ عاديا، وأوجب عليه الحد لعدوانه، واللائط عاد قرآنا ولغة، بدليل قوله: ﴿**بل أنتم قوم عادون**﴾...".[٣٦٣]

الدليل الثاني: قال الله تعالى في سورة النور: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾. وقال في سورة الأعراف: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ...**﴾ . واعلم أنّ الله سبحانه وتعالى قد سمى اللواط فاحشة؛ إذ قال سبحانه: ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ**﴾.

الدليل الثالث: قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...**﴾ . واعلم أنّ الله تعالى قد جعل اللواط من الخبائث؛ إذ

[٣٦٣] أحكام القرآن، لابن العربي، ج٣ ص٣١٤-٣١٦

قال سبحانه في سورة الأنبياء: ﴿**وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسِقِينَ**﴾.

الدليل الرابع: قال تعالى في سورة النور: ﴿**وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ**﴾ أي ليطلب العفة عن الزنا والحرام من لا يجد إمكانية الزواج، ولم يقل ليطلب إشباع شهوته في مثله.

الدليل الخامس: روى الترمذي في سننه عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى رَجُلٍ أَتَى رَجُلًا أَوْ امْرَأَةً فِي الدُّبُرِ**» (ورواه أيضا النسائي وابن حبان وابن أبي شيبة وأبو يعلى). وهذا يفيد حرمة إتيان الرجل الرجل قطعا.

الدليل السادس: روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: «**لَا يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ، وَلَا الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ، وَلَا يُفْضِي الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، وَلَا تُفْضِي الْمَرْأَةُ إِلَى الْمَرْأَةِ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ**». وفي رواية ابن ماجه: «**لَا تَنْظُرِ الْمَرْأَةُ إِلَى عَوْرَةِ الْمَرْأَةِ، وَلَا يَنْظُرِ الرَّجُلُ إِلَى عَوْرَةِ الرَّجُلِ**». وروى أحمد في المسند عن أبي عامر الحجري أنه سمع أبا ريحانة يقول: «**إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَرَّمَ عَشْرَةً: الْوَشْرَ، وَالْوَشْمَ، وَالنَّتْفَ، وَمُكَامَعَةَ الرَّجُلِ الرَّجُلَ لَيْسَ بَيْنَهُمَا ثَوْبٌ، وَمُكَامَعَةَ الْمَرْأَةِ بِالْمَرْأَةِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا ثَوْبٌ**...». والمكامعة هي ضمّ الشيء إلى الشيء والمضاجعة (النوم في فراش واحد) في ثوب واحد.[٣٦٤] وفي رواية عنده عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «**لَا يُبَاشِرِ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ، وَلَا تُبَاشِرِ الْمَرْأَةُ الْمَرْأَةَ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ**».

فإذا كان يحرم على الرجل أن ينظر إلى عورة الرجل[٣٦٥]، فهل يجوز له غير ذلك مما تقتضيه المثلية الجنسية؟

وإذا كان الحديث يحرّم مجرّد ملاقاة بشرتين لرجلين في المضجع بغير حائل، فهل يجوز غير ذلك مما يقتضيه اللواط؟

اللهم أرنا الحق حقا وألهمنا إتباعه، وأرنا الباطل باطلا وألهمنا اجتنابه.

---

[٣٦٤] ينظر مثلا: القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ج٢ ص١٠١٧

[٣٦٥] العورة هنا بمعنى ما لا يجوز إظهاره ومنه العورة المغلّظة.

الحيرة السادسة: لماذا عوقبت امرأة لوط؟

هذه الحيرة السادسة للدكتورة هي عبارة عن ترسيخ مفهوم سبق لها ذكره؛ إذ تثبت لنا هنا مرة أخرى – من زاوية مختلفة – دور المرحلة "الماقبل الأوديبية" أي مرحلة علاقة الطفل بأمّه في تحديد الهوية الجنسية للإنسان. لذا فإن كلّ كلام الدكتورة في هذه الحيرة (من ص١٩٩ إلى ص٢٠٣) يتلخّص في فقرة واحدة جعلتها خاتمة. وقبل الحديث عن خاتمة الدكتورة أشير إلى نقطة خطيرة وردت في كلامها.

قالت: "والمهم أن عقاب امرأة لوط بعد مخالفتها الأمر بعدم الالتفات لا يمكن أن لا يذكّرنا بالنظير الأسطوري لهذا العقاب على الأقل من حيث السبب. أفلم يعاقب أورفيوس في الأسطورة اليونانية الشهيرة لأنه التفت إلى حبيبته وقد منعته الآلهة من ذلك. ولئن كانت الحبيبة هي التي ماتت في الأسطورة فإن المعاقب لم يكن إلا أرفيوس [كذا في الكتاب] باعتباره حرم من استرجاعها. إن النظرة المحرمة هي التي تؤدي إلى العقاب إن في الأسطورة الإغريقية أو في القصة القرآنية فكأنّ للنظر حدودا يجب أن لا يتجاوزها هي حدود ما يمكن أن يبصر أي حدود ما تسمح به قدرة إبصار العين النسبية فالإنسان يمكن أن يرى الصورة ولكنه لا يمكن أن يرى ما لا يمثّل وبعبارة أخرى لا يمكن للإنسان أن يرى الواقعي (Le réel)، وأبرز مثال على ذلك طلب موسى رؤية الله وما انجرّ عنه من صعق لموسى وإعلان توبته".[٣٦٦]

أقول:

أولا: قد جعلت الدكتورة ألفة القصة القرآنية نظير الأسطورة اليونانية؛ إذ جعلت دلالة الأسطورة أي النص الخيالي نظير دلالة القرآن، وجعلت العقاب الرباني الحقّ كعقاب الآلهة الإغريقية المتخيّلة، وجعلت القرآن القطعي الثبوت كالأسطورة القطعية البطلان. وهذا الأمر، "لا يمكن أن لا يذكّرنا" بقول الله تعالى في سورة النحل: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾، وبقوله سبحانه في سورة الفرقان: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ**

---

[٣٦٦] حيرة مسلمة، ص٢٠٢-٢٠٣

تُتْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾. فسبحان الله كيف يشبّه المسلم أساطير الأوّلين بكتاب **﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾**؟

لقد كان بإمكان الدكتورة أن تؤدي فكرتها دون إشارة إلى الأسطورة اليونانية؛ لأنّ ذكر القرآن لقصة لها دلالة معيّنة لا يحتاج إلى تثبيت من أسطورة نقطع ببطلانها وكذبها. مما يجعلنا نسأل عن الدافع إلى هذه التذكير بتشابه الأحداث بين رواية قرآنية وأخرى أسطورية؟ إننا لا نملك الآن الجواب القاطع، ولكننا نتمنى أن لا يكون الدافع إلى هذه المقارنة بين الحقّ والباطل، هو الإيحاء إلى القارئ بأنّ تشابه أحداث قصة قد يفيد انبثاقها عن مصدر واحد.

ثانيا: تقول الدكتورة: "لا يمكن للإنسان أن يرى الواقعي (Le réel)، وأبرز مثال على ذلك طلب موسى رؤية الله...". ومن الواضح أن الدكتورة تعني بـ"الواقعي" الله سبحانه. فما معنى كلمة الواقعي (Le réel)؟

إنّ هذه الكلمة مصطلح من المصطلحات الخاصة بالتحليل النفسي اللاكاني، اصطلح عليها المحلل النفساني الفرنسي"جاك لاكان" (ت١٩٨١م) الذي أسس رؤيته للتحليل النفسي والتشخيص على بنية تتشكّل من ثالوث هي: الواقعي والخيالي والرمزي. وقد صرّحت الدكتورة بهذا حين قالت: "الواقعي أحد المواضع اللاكانية الثلاثة إلى جانب الرمزي والخيالي. ويشمل ما لا يخضع للتمثيل اللغوي الرمزي".[٣٦٧] وقد أخطأت الدكتورة ألفة في استعمالها لهذا المصطلح؛ لأنّ "الواقعي هو النظام الأكثر إثارة للارتباك"[٣٦٨]، فهو من أكثر مفاهيم لاكان تعقيدا، ولا يعرف على وجه الدقة المقصود به. فهو عنده "ذلك الخارجي بصورة جذرية بالنسبة لسلسلة الدوال. والذات قد تبنى الواقعي – أو حتى تخلقه – لنفسها، ولكنها لا تستطيع أن تطلق عليه اسما. إنه خارج اللغة، خارجها العضال العنيد".[٣٦٩] وهو "ما كان خارج اللغة ولا يقبل الترميز"، وهو "المستحيل؛ لأنه لا يمكن تخيّله، ولا يمكن دمجه ضمن النظام الرمزي، ولا يمكن

---

[٣٦٧] هامش ص١٩٥

[٣٦٨] لاكان والعودة إلى فرويد، لمالكولم بوي، ضمن كتاب: إغواء التحليل النفسي، ص٩٥

[٣٦٩] السابق، ص٩٦

الوصول إليه البتة"، وهو "موضوع القلق"، وهو أيضا المعبّر عن الهلوسة؛ لأنّ الشيء الذي لا يمكن دمجه في النظام الرمزي قد يعود إلى الواقعي في شكل هلوسة. كما أنّه يشير إلى المادي بخلاف الخيالي والرمزي، لذلك فإن هذا المصطلح يحوي مفهوم البيولوجي ويستعمل للتعبير عن الجسد كحقيقة حسية (فيزيائية) فيقال مثلا: الأب الواقعي ويعنى به الأب البيولوجي، ويقال القضيب الواقعي ويعنى به حقيقة الذكر كضد للوظيفة الخيالية والرمزية لهذا العضو.[٣٧٠] فهل يجوز لمسلم أن يستعمل هذا المصطلح الغامض المشحون بدلالات سلبية (كتعبيره عن البيولوجي)، للتعبير عن الذات الإلهية المنزّهة عن كل نقص؟ ﴿**سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾.

علاوة على هذا، فإنّ "جاك لاكان" رجل ملحد، كان يرى الدّين عقبة أمام الحقيقة. وكان يرى أن قاعدة الإلحاد الحقيقية ليست "إن الربّ قد مات (Dieu est mort) بل إنّ الربّ غير واع (Dieu est inconscient)"[٣٧١]، بمعنى أنه لا يعرف أنه قد مات. ﴿**فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ**﴾. فهل يجوز لمسلم أن يعمل بمنهج هذا الرجل، وأن يتبنى رؤيته لمفهوم الربوبية؟

ونعود الآن إلى خاتمة الدكتورة لهذه الحيرة، وهي قولها: "ومن هذا المنظور نعتبر أن امرأة لوط إنما تمثّل أم قوم لوط مثلما يمثّل لوط أب أولئك القوم، واختيار القرآن إهلاك هذه الأم الرمزية في مقابل إنقاذ النبي الأب الرمزي قد يحيل على ما يقول به عدد كبير من المحللين النفسيين اليوم من أن اختيار الموضوع الجنسي مغايرا كان أو مثليا إنما يتجسّم في المرحلة الماقبل الأوديبية وهي مرحلة تسم العلاقة مع الأم أساسا".[٣٧٢]

---

[٣٧٠] ينظر: ترجمة خاصة لـ:

An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis, Dylan Evans, Taylor & Francis e-Library, London ٢٠٠٦, pp: ١٦٢-١٦٤.

[٣٧١] ينظر: ترجمة خاصة لـ:

Lacan, Séminaire, Leçon V ١٢février ١٩٦٤, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, version AFI, p. ٧٠.

[٣٧٢] حيرة مسلمة، ص٢٠٣

أقول:

دعنا الآن من التدقيق في صحة فهم الدكتورة للنظرية اللاكانية والمرحلة الماقبل الأوديبية، ودعنا أيضا من التدقيق في صحة اعتبار لوط عليه السلام "النبي الأب الرمزي" مع أنّه لا يمثّل منظومة المجتمع.

إنّ الخطر في كلام الدكتورة هو قولها عن النبي لوط عليه السلام: "الأب الرمزي"، وهو ما يمكن إطلاقه على غيره من الأنبياء، كمحمد عليه الصلاة والسلام. قال الله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ...**﴾ . وعن أبي هريرة قال الرسول ﷺ: «**إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ...**» (رواه أبو داود)، وفي رواية ابن ماجه: «**إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ...**». و"الأب الرمزي ليس كائنا حقيقيا، وإنما هو دور ووظيفة، ولهذا فهو يرادف مصطلح الوظيفة الأبوية".[٣٧٣] ومعنى هذا الكلام، أنّ الأب الرمزي هو عبارة عن رمز لدور الأبوة وليس كائنا موجودا. وهكذا يتحوّل الأنبياء من شخصيات بشرية حقيقية إلى رموز تؤدي وظيفة وتعبّر عن دور. وبما أنّ الدكتورة ألفة تتبنى قراءة التأويل الرمزي؛ إذ قالت بكل وضوح: "إننا نعتبر أن القرآن قابل لتآويل أخرى سوى تلك اللسانية النصية أو التاريخية المقامية وهي التآويل الرمزية"،[٣٧٤] فهذا يعني أنّها ستحوّل شخصيات الأنبياء إلى رموز.

إنّ تحويل الأنبياء والرسل إلى رموز، يقود إلى إنكار وجودهم حقيقة كبشر أوحى إليهم الله تعالى وكلّفهم بتبليغ وحيه ورسالته إلى الناس. وإنّ اعتماد التأويل الرمزي في فهم نصوص القرآن يعني فتح الباب لتحويل المعاني الشرعية إلى دلالات باطنية ضبابية غير محدودة يمكن لكلّ واحد أن يفهمها كما يشاء. وهكذا يمكن أن تتحوّل العبادات كالصلاة والزكاة إلى مجرّد رموز للطهارة الروحية، ويتحوّل الشيطان إلى رمز للشّر، وتتحوّل الملائكة إلى رمز للخير، مع أنّها حقيقة أخبرنا بها الله تعالى. وأخيرا، فإنّ التأويل الرمزي لا يعني سوى تغييب الخطاب الرباني ليحلّ محلّه الخطاب البشري. وبعبارة أخرى، فإنّ التأويل الرمزي هو كتابة جديدة للنص للرباني من خلال العقل البشري.

---

[٣٧٣] An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis, p: ٦٢

[٣٧٤] حيرة مسلمة، ص٢٠٣

وختاما نقول للدكتورة ألفة: قال الله تعالى في سورة البقرة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾.

قال الشوكاني: "قوله: {**رَاعِنَا**} أي راقبنا واحفظنا، وصيغة المفاعلة تدلّ على أنّ معنى {**رَاعِنَا**}: ارعنا ونرعاك، واحفظنا ونحفظك، وارقبنا ونرقبك، ويجوز أن يكون من أرعنا سمعك، أي: فرغه لكلامنا، وجه النهي عن ذلك أن هذا اللفظ كان بلسان اليهود سبا، قيل إنه في لغتهم بمعنى اسمع لا سمعت؛ وقيل غير ذلك، فلما سمعوا المسلمين يقولون للنبيّ ﷺ راعنا؛ طلبا منه أن يراعيهم من المراعاة، اغتنموا الفرصة، وكانوا يقولون للنبي ﷺ كذلك مظهرين أنهم يريدون المعنى العربي، مبطنين أنهم يقصدون السبّ الذي هو معنى هذا اللفظ في لغتهم، وفي ذلك دليل على أنه ينبغي تجنب الألفاظ المحتملة للسبّ والنقص، وإن لم يقصد المتكلم بها ذلك المعنى المفيد للشتم؛ سدا للذريعة ودفعا للوسيلة، وقطعا لمادة المفسدة والتطرق إليه، ثم أمرهم الله بأن يخاطبوا النبيّ ﷺ بما لا يحتمل النقص ولا يصلح للتعريض فقال: {**وَقُولُواْ انظرنا**} أي أقبل علينا وانظر إلينا...".[٣٧٥]

---

[٣٧٥] فتح القدير، ج١ ص١٢٤

الحيرة السابعة: السحاق واللواط حدا

خصّصت الدكتورة ألفة حيرتها السابعة هذه للبحث في عقوبة السحاق واللواط، فتطرّقت لغيابه في القرآن وضعف أدلته من السنة واختلاف الفقهاء فيه. وقد عبّرت عن غرضها من التطرّق إلى المسألة في الخاتمة قائلة: "لا شك أنّ غرضنا في هذا الكتاب ليس إثبات حدّ للجنسية المثلية أو نفيه عنها وليس غرضنا أن نضبط نوع ذلك الحد إن وجد، فغيرنا من الفقهاء ورجال التشريع أقدر للتصدي لهذا العمل. إننا نود النظر في المصادر الدينية وفي النصوص الفقهية ومساءلتها لنكتشف أنّ ما يعتبره البعض نهائيا وصريحا ليس سوى مسائل ظنية مفتقرة إلى النظر والتمحيص والتدقيق. وإذا كان النظر والتمحيص والتدقيق صفات لازمة في مجال البحث الفكري والمسائل النظرية فإنّها تغدو ألزم وألزم في مجال تشريع نظري وإجراء عملي قد يصل إلى المسّ بحياة الآخرين...".[٣٧٦]

وبما أنّ الدكتورة ألفة قد اعترفت بأنّ من الفقهاء ورجال التشريع من هو أقدر منها على التصدي لهذا العمل، فسأتجاوز مسألة إثبات الحدّ، وأكتفي بإحالة القارئ على كتب الفقه التي بحثت المسألة. وعليه، فمن أراد الوقوف على عقوبة السحاق واللواط فعليه بمراجعة كتب الفقه ضمن باب الحدود.

أمّا النقطة التي نودّ الوقوف عليها ضمن هذه الحيرة السابعة، فهي ما ورد في كلام الدكتورة أعلاه من لزوم "النظر والتمحيص والتدقيق". فلا شكّ عندنا أن الدكتورة قد أصابت في دعوتها هذه؛ إذ إنّ "النظر والتمحيص والتدقيق" من لوازم البحث العلمي ومن وسائل الوصول إلى الحقيقة. ولا شكّ عندنا أيضا أنّ الدكتورة لم تلتزم بهذه الصفات، وهو ما أثبتناه في مواضع كثيرة من ردّنا عليها، وهو ما سنثبته مرّة أخرى هنا من خلال كلامها عن مسألة ليكون من باب حسن الختام. قال الله عزّ وجلّ: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾.

---

[٣٧٦] حيرة مسلمة، ص٢١٥

تقول الدكتورة ألفة: "أمّا السنة فيبدو انّها تشير إلى بعض حدود من يعمل عمل لوط [وكان الأصل أن تقول عمل قوم لوط] ومن ذلك ما ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلّم من أنّه قال: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به"، ولما كان عمل قوم لوط عامّا بين إتيان المنكر وقطع السبيل والحدف بالحجارة أو الاغتصاب، ولما كان هذا الحديث يرجّح معنى الاغتصاب لوجود "فاعل" و"مفعول به" فإنّه بذلك حديث يسمح بقتل المفعول به وإن يكن ضحيّة اغتصاب لا حول له ولا قوّة، وهذا ما يتلاءم مع حديث آخر للرسول رواه أبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم ورد فيه: "من وجدتموه قد أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة". فالبهيمة التي هي ضحية تقتل أيضا، ولعلّ هذا الحرج "المنطقي" هو ما جعل البعض يقرون بقتل الرجل دون البهيمة، أمّا ابن العربي فإنه ذهب إلى نفي الحديث الثاني أي حديث البهيمة نفيا تاما واعتبر أنّه متروك بالإجماع، ولا نعرف كيف يترك حديث بالإجماع، هل معنى ذلك أنه لم يقل وحينئذ يغدو هذا الحديث موضوعا مما خفي على كثير من صفوة الفقهاء أم هل معنى ذلك أنه قيل ولكنه ترك بالإجماع. وما العجب في الأمر وقد رأينا الإجماع في باب الميراث والزواج يحلّ محلّ صريح قول الله تعالى في القرآن كلّما عنّ لبعض المفسرين ذلك، فإذا ثبت حلول الإجماع محلّ القرآن فأولى أن يحلّ رأي المفسرين محل قول الرسول أحيانا...".[٣٧٧]

أقول:

اعتراف الإنسان بجهله، هو مفتاح العلم. أمّا أن يجهل الإنسان، ويجهل أنه يجهل، فهذه مصيبة كبيرة يصعب الخلاص منها؛ لأنّ سببها الكبر. وأحسب أنّ أصدق كلمة قالتها الدكتورة في كتابها – بغض النظر عن خلفيتها التهكّمية – هو قولها في هذا المقام: "ولا نعرف كيف يترك حديث بالإجماع" أي اعترافها بعدم المعرفة، ولكنّها – مع الأسف – لم ترجع إلى أهل الذكر لتحقّق المعرفة التي تجهلها، إنما جعلت نفسها المرجع. ولما كان فاقد الشيء لا يعطيه، فقد تخيّلت الدكتورة أشياء بنت عليها كلامها، لتحقّق بذلك معنى الجهل بصنفيه وهما: البسيط وهو عدم معرفة الشيء، والمركّب وهو معرفة الشيء على خلاف ما هو عليه. ولم يكفها ذلك،

---

[٣٧٧] ص٢١٣

فجهلت فوق الجهل بظلمها للعلماء واتّهامها لهم بتقديم رأيهم على الكتاب والسنة، واتّهام الشريعة بقتل المكره.

فبغضّ النظر عن تأويل الدكتورة الباطل لحديث قتل الفاعل والمفعول به، فإنّ الشرع يقينا لا يعاقب من أكره على فعل حرام كأن يكون ضحيّة اغتصاب، فلتراجع الدكتورة أصول الشرع قبل الحديث عنه.

وأمّا البهيمة المسكينة الضحيّة التي اهتمّت لأمرها الدكتورة، فمسألة قديمة سألها الصحابة أنفسهم، وبيّنوا وجه الأمر بقتلها – على افتراض صحّته –. روى أبو داود عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «**مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوهَا مَعَهُ**» قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا شَأْنُ الْبَهِيمَةِ؟ قَالَ: «مَا أُرَاهُ قَالَ ذَلِكَ إِلَّا أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُؤْكَلَ لَحْمُهَا، وَقَدْ عُمِلَ بِهَا ذَلِكَ الْعَمَلُ».

وأما بالنسبة لابن العربي، فلو رجعت الدكتورة ألفة إلى كتبه وكتب الحديث والفقه بعامة، لأدركت معنى الكلام. وإليك البيان:

فقد تحدّث ابن العربي رحمه الله عن هذه المسألة في جملة من كتبه. وسننقل كلامه من ثلاثة كتب.

قال في أحكام القرآن: "وقد روى أبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ، فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ، وَالْمَفْعُولَ بِهِ**». فإن قيل: فقد روى هؤلاء الأئمة وغيرهم أنّ النبي ﷺ قال: «**مَنْ وَجَدْتُمُوهُ قَدْ أَتَى بَهِيمَةً فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوا الْبَهِيمَةَ**». قلنا: هذا الحديث متروك بالإجماع، فلا يلتفت إليه، وليس يلزم إذا سقط حديث بالإجماع أن يسقط ما لم يجمع عليه".[٣٧٨]

وقال في الأحكام الصغرى: "واعلم أنه ورد عنه (عليه الصلاة والسلام) أنه قال: «**مَنْ أَتَى بَهِيمَةً فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوا الْبَهِيمَةَ**». هذا حديث لا يصحّ، فلا يلتفت إليه".[٣٧٩]

وقال في عارضة الأحوذي: "باب من يقع على بهيمة: ذكر حديث عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**مَنْ وَجَدْتُمُوهُ وَقَعَ عَلَى بَهِيمَةٍ فَاقْتُلُوهُ، وَاقْتُلُوا**

---

[٣٧٨] أحكام القرآن، ج٢ ص٣١٨

[٣٧٩] أحكام القرآن الصغرى، ص٢٧٠

البَهِيمَةَ»... وذكر عن ابن عباس أن "من أتى بهيمة لا حدّ عليه" وهو أصح من الأول... (الفقه) اختلف الناس في معنى هذا الحديث على خمسة أقوال... والمسألة تبنى على أصلين: أحدهما وهو الأقوى ضعف الحديث. الثاني أنّ هذا الفعل ليس بزنى ولا من جنسه...".[٣٨٠]

وكما ترى، فقد تناول ابن العربي المسألة في ثلاثة كتب من كتبه بأسلوب مختلف، ولم يذكر لفظ "الإجماع" إلا في كتاب الأحكام الكبرى. ولك أن تسأل عن السبب؟

والجواب هو: أنّ حكاية الإجماع اقتضاها سياق المناقشة. فقد كان ابن العربي في نقاش افتراضي مع أبي حنيفة الذي يقول بتعزير من عمل عمل قوم لوط (سجنه) ولا يقول بحدّه (قتله)، فذكر له ما يثبت الحدّ من القرآن، ثم ختم ذلك بالسنّة فذكر حديث قتل الفاعل والمفعول به. ولتثبيت حجته من السنّة افترض أن يعترض عليه من يقول بالتعزير فيردّ حديثه، لذلك قال: "فإن قيل: فقد روى هؤلاء الأئمة وغيرهم أنّ النبي ﷺ قال: «**مَنْ وَجَدْتُمُوهُ قَدْ أَتَى بَهِيمَةً فَاقْتُلُوهُ وَاقْتُلُوا الْبَهِيمَةَ**». والمعنى: فإن قال من يقول بالتعزير أو غيره: إنّك صحّحت حديث قتل من عمل عمل قوم لوط الذي رواه هؤلاء الأئمة عن عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس، ومع ذلك فقد ضعّفت حديث قتل من أتى بهيمة رغم أنّه قد ورد عن هؤلاء الأئمة من الطريق نفسها، والأصل أن تضعّف الأوّل كما ضعّفت الثاني.

أجاب ابن العربي بقوله: "هذا الحديث متروك بالإجماع، فلا يلتفت إليه، وليس يلزم إذا سقط حديث بالإجماع أن يسقط ما لم يجمع عليه". والمعنى: حديث قتل من أتى بهيمة لا يعمل به لإجماع أهل العلم على ضعفه، وأما حديث قتل من عمل عمل قوم لوط فليس بمجمع على ضعفه بل اختلف فيه العلماء؛ لذا يعمل به من ترجّح عنده، ولا يسقط الاستدلال به كليّا.

وقد ذكر ابن العربي الإجماع على تضعيف حديث «**مَنْ وَجَدْتُمُوهُ وَقَعَ عَلَى بَهِيمَةٍ فَاقْتُلُوهُ، وَاقْتُلُوا البَهِيمَةَ**»، بناء على ما قرّره جمع من أهل العلم. قال الترمذي في العلل الكبير: "سألت مُحَمَّدا [أي البخاري] عن حديث عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس؟ فقال: عمرو بن أبي عمرو صدوق، ولكن روى عن عكرمة مناكير، ولم يذكر في شيء من ذلك أنه

[٣٨٠] عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي، ج٦ ص٢٣٨-٢٣٩

سمع عن عكرمة. قلت له: فأبو رزين سمع من ابن عباس؟ فقال: قد أدركه، وروى عن أبي يحيى عن ابن عباس. قال محمد [أي البخاري]: ولا أقول بحديث عمرو بن أبي عمرو أنه من وقع على بهيمة أنه يقتل".[٣٨١] وقال في السنن: "حدثنا محمد بن عمرو السواق قال: حدثنا عبد العزيز بن محمد عن عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنْ وَجَدْتُمُوهُ وَقَعَ عَلَى بَهِيمَةٍ فَاقْتُلُوهُ، وَاقْتُلُوا البَهِيمَةَ**»... قال أبو عيسى: هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ. وقد روى سفيان الثوري عن عاصم عن أبي رزين عن ابن عباس أنه قال: "من أتى بهيمة فلا حد عليه". حدثنا بذلك محمد بن بشار قال: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي قال: حدثنا سفيان الثوري. وهذا أصح من الحديث الأول، والعمل على هذا عند أهل العلم، وهو قول أحمد وإسحاق".

وقال أبو داود في السنن: "حدثنا أحمد بن يونس أن شريكا وأبا الأحوص وأبا بكر بن عياش حدثوهم عن عاصم عن أبي رزين عن ابن عباس قال: "ليس على الذي يأتي البهيمة حد"... قال أبو داود: "حديث عاصم يضعف حديث عمرو بن أبي عمرو". والمقصود من كلامه "أنه يظهر من حديث عاصم الذي هو موقوف على ابن عباس ضعف حديث عمرو بن أبي عمرو المرفوع؛ لأنه لو كان صحيحا لم يقل ابن عباس خلافه البتة".[٣٨٢]

وعليه، فإن المقصود بقول ابن العربي: "هذا الحديث متروك بالإجماع" أنّ أهل الحديث أجمعوا على تضعيف الحديث لعلّة.

وأما اعتراض الدكتورة: "هل معنى ذلك أنه لم يقل وحينئذ يغدو هذا الحديث موضوعا مما خفي على كثير من صفوة الفقهاء أم هل معنى ذلك أنه قيل ولكنه ترك بالإجماع"؟

فجوابه: أنّ الحديث قد وصلنا، فنظرنا في السند فوجدنا فيه بعض الرجال الضعفاء أو المختلف في حالهم، فقلنا: إنه ضعيف، ولم نحكم بوضعه؛ لأنّ رجاله غير متّهمين بوضع الحديث. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد رأى العلماء أنّ موقوف ابن عباس أصحّ من مرفوعه، فأوجد هذا إشكالية أصولية حديثية هي: مخالفة الرأي للرواية. فإذا خالف الراوي روايته، وكان رأيه

---

[٣٨١] العلل الكبير، ص٢٣٦

[٣٨٢] عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، ج١٢ ص١٠٤

بخلاف روايته، فهل يعمل برأيه أم بروايته؟ ذهب جمع إلى العمل بروايته، وذهب جمع آخر إلى العمل برأيه؛ وهذا معنى قولهم:"لأنه لو كان صحيحا لم يقل ابن عباس خلافه البتة". وبالنسبة لابن العربي فهو يرجح العمل بالرواية، ولكنّه يضعف الحديث من ناحية السند. فعلى الدكتورة أن تراجع علم الحديث ومنهج التصحيح والتضعيف عند المحدثين، قبل مناقشتهم والطعن في نزاهتهم.

وقد يقول قائل: لم يتأكّد لنا الإجماع على تضعيف الحديث بدليل ميل الإمام البيهقي إلى تصحيحه. قال: "وقد رويناه من أوجه عن عكرمة، ولا أرى عمرو بن أبي عمرو يقصر عن عاصم بن بهدلة في الحفظ، كيف وقد تابعه على روايته جماعة، وعكرمة عند أكثر الأئمة من الثقات الأثبات، والله أعلم".[٣٨٣] فكيف يزعم ابن العربي الإجماع؟

والجواب من وجهين: الأول، أنّه لم يبلغه الخلاف، وهذا لا يطعن فيه. والثاني، أنّ ذكر الإجماع يقصد به أحيانا التغليب وليس اتفاق الكلّ. ثمّ إنّ المسألة هنا لا تتعلّق بدقة ابن العربي في حكاية الإجماع التي قد نخالفه فيها، إنما تتعلّق بكلام الدكتورة حول معنى ترك الحديث بالإجماع وما نتج عنه من تصورات خاطئة.

فنحن في هذا المقام لا ندافع عن ابن العربي وإن أخطأ، إنما ندافع عن منهج العلماء في تناول المسائل التشريعية ككل من خلال إثبات محامل وجيهة معتبرة لكلامهم، تنقض طعن الدكتورة فيهم وفي نزاهتهم. وبعبارة أخرى، فالمسألة هنا ليست في صحة وجود الإجماع أم عدم صحته، إنّما في استغلال الدكتورة ألفة حكاية الإجماع للطعن في العلماء وإثبات تحريفهم للشرع بتقديم كلامهم على الكتاب والسنة، مع أنّها لا تفقه منهجهم.

[٣٨٣] السنن الكبرى، ج٨ ص٤٠٧

خاتمة الفصل الثالث

تنظيم الميل الجنسي في الإنسان

إنّ الميل الجنسي غريزي؛ لذا فهو يدفع الإنسان إلى السلوك من أجل إشباعه. وسلوك الإنسان في الحياة يخضع إلى وجهة نظره عنها أي يرتبط بحكمه على الشيء المنبثق عن عقيدته أو فكرته الأساسية. ومثال ذلك: إذا جاع الإنسان، سيسعى تلقائيا إلى إشباع جوعته. ولنفترض أننا وضعنا أمامه قطعة من لحم الخنزير وقطعة من لحم البقر.

بالنسبة لهذا الإنسان، فلحم الخنزير عنده كلحم البقر من حيث الإشباع أي يمكنه أن يشبع بهما جوعته بلا فرق. ولكن، لا يكفي الحكم على الشيء من حيث الإشباع أو عدمه، فيحتاج الإنسان إلى حكم آخر يتعلّق بكيفية الإشباع أي هل يجوز أو لا يجوز.

فلو افترضنا أنّ هذا الإنسان مسلم، فسيأكل لحم البقر ويترك لحم الخنزير. من أين أتى حكمه على الشيء من حيث جواز الإشباع به أو عدمه.

أتى حكمه من عقيدته. كيف ذلك؟

أخذ الحكم من الآية وهي قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾.

ومن أين أتت الآية؟

أتت من الله سبحانه وتعالى. لماذا من الله سبحانه وليس من غيره؟

لأنّ الله تعالى بالنسبة للمسلم هو الخالق المدبّر، وهو المشرّع والحاكم. فهو سبحانه وتعالى خلقنا، وهو سبحانه وتعالى كلّفنا أي أمرنا ونهانا فيجب أن نخضع لنظامه الذي سيحاسبنا عليه يوم القيامة. قال الله تعالى: ﴿**أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى**﴾، وقال: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾، وقال: ﴿**إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ** (٢٥) **ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ** (٢٦) ﴾.

والقصد من هذا، أنّ الغريزة الموجودة في الإنسان تدفعه إلى إشباعها، فلا يجوز له الإقدام على الإشباع إلا وفق نظام محدّد. والنظام بالنسبة للمسلم الذي يؤمن بالله ربّا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا وبالإسلام دينا، هو أمر الله ونهيه. قال الله تعالى في سورة النحل: ﴿**وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ**﴾.

ولما كان الميل الجنسي في الإنسان غريزيا، فإنّه يدفعه تلقائيا للإشباع، فيحتاج الإنسان إلى حكمين ليحقّق عملية الإشباع: الحكم الأوّل يتعلّق بمحلّ الإشباع، والحكم الثاني يتعلّق بكيفية الإشباع.

أمّا محلّ الإشباع، ونعني به الموضوع أو الذات الجنسية المشتهاة التي يمكن للإنسان أن يحقّق إشباعه منها أو فيها أو معها، فقد يكون أيّ شيء. فقد يكون رجلا، وقد يكون امرأة، وقد يكون حيوانا، وقد يكون دمية، وقد يكون حائطا، وقد يكون غير ذلك.

والسؤال الآن: من يحدد محلّ الإشباع؟ والجواب يختلف باختلاف الحضارات والثقافات.

فالحضارة الغربية مثلا التي تقوم على فكرة فصل الدين عن الحياة بجعل التشريع والنظام بيد العقل البشري، جعلت للإنسان الحرّية في تحديد محل إشباعه، فله أن يختار الذكر وله أن يختار الأنثى وله أن يختار الدمية، ولكنّها قيّدت هذه الحرّية بقيود، فاستثنت ما رأته أو ما رآه العقل البشري غير صالح، كالحيوان والطفل.

وأما الإسلام فلم يجعل تحديد محلّ الإشباع للإنسان، وإنما جعله بيد خالق الإنسان؛ فالله تعالى هو المحدّد لمحلّ الإشباع. وقد جعل الله تعالى الذكر محل إشباع الأنثى، والأنثى محلّ إشباع الذكر. قال تعالى: ﴿**أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ** (١٦٥) **وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ**﴾، وقال: ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ** (٨٠) **إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ** (٨١)﴾ ، وقال: ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ** (٥٤) **أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾.

فإن ابتغى الإنسان غير محلّ الإشباع الذي عيّنه له الله تعالى خلقا وأمرا، فإنّه يكون من العادين الذي انحرفوا عن الفطرة والشرع.

إذا، علمنا أن الله سبحانه وتعالى قد حدّد لنا محلّ إشباع الميل الجنسي، فهل يجوز لنا أن نشبع هذا الميل كما نشاء؟ والجواب يختلف هنا أيضا باختلاف الحضارات والثقافات.

فالحضارة الغربية لا يعنيها الكيف، فيمكن للإنسان أن يشبع ميله كيف شاء بشرط الرضا أي لا يشترط الزواج ويمكن أن يحصل الإشباع بعقد أو دون عقد، لساعة أو سنة، فالمهم عندهم هو تحقّق الرضا والقبول بين الطرفين.

وأمّا الإسلام، فقد اشترط الزواج لتحقيق الإشباع. فلا يتم إشباع الميل الجنسي عند الرجل أو المرأة إلا بعد عقد شرعي له أركانه وشروطه. فإن تمّ هذا الإشباع بدون تحقّق شروطه الشرعية، فإنه يعدّ محرّما يعاقب فاعله. قال تعالى في سورة الإسراء: ﴿**وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا**﴾، وقال سبحانه في سورة النور: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾.

وروى الشيخان عن عبد الله بن مسعود قال: قال لنا رسول الله ﷺ: «**يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ**». فمن لم يجد إمكانية للزواج فعليه أن يصبر، وأن يكسر شدّة الشهوة بالعبادة، ولا يجوز له مطلقا أن يشبع غريزته بالحرام.

وهكذا نرى أنّ الإسلام قد نظّم الميل الجنسي الغريزي في الإنسان، بأن حدّد له محل الإشباع وكيفيته. فمن زعم غير هذا فقد أعظم الفرية على الشرع.

خاتمة الكتاب

إنّ دور العقل، بعد الإيمان والتسليم بورود الشّرع، هو دور الفاهم وليس الحاكم. فالعقل لا يستقلّ بالتشريع، ولا يوجد الدّليل من عنده، ولا يوجد الحكم من عنده بل يفهم الحكم من الدّليل الذي وضعه الشارع وفق منهجية شرعية مؤصّلة معتبرة.

ونظرا لغزو الثقافة الغربية العلمانية الحداثية، فقد أساء كثير من أبناء المسلمين فهم هذا الأصل، وظنوا أنّ الاجتهاد هو استنباط الحكم العقلي بتأويل الدليل الشرعي، والتأويل عندهم هو تطبيق مناهج الغرب في البحث على نصوص الكتاب والسنة. ذلك، أنّ كثيرا ممن يسمّون بالمفكّرين ينطلقون من أحكام مسبقة وقناعات جاهزة، مما يؤدي بهم إلى محاولة تأويل النصوص الشرعية المحكمة؛ لتبرير حكم العقل وتمريره باسم النقل تحت غطاء الشعارات البرّاقة من أمثال التنوير والتحديث والتجديد وحرّية الفكر والإبداع والنسبية.

وقد لاحظنا هذه النزعة في كتاب "حيرة مسلمة" للدكتورة ألفة يوسف، فقمنا بنقض رؤيتها وتبديد حيرتها، ولله الحمد. ورغم أننا لم ننقض الكتاب كلّه، إلا أننا نقضنا جلّه وأهمّ مسائله، ووضعنا قواعد لنقض القليل مما تبقى منه. وإنّنا لنعوّل على نباهة القارئ وغيرته على دينه ليكمل بنفسه ما بدأناه. قال الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (العنكبوت٦٩).

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيدنا مُحَّد خاتم المرسلين وعلى آله وصحابته أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين.



قائمة المراجع

كتب التفسير وعلوم القرآن:

١. تفسير التحرير والتنوير، للشيخ الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، سنة ١٩٩٧م.
٢. أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي، دار الكتب العلمية – لبنان، ط٣ سنة ٢٠٠٣م.
٣. أحكام القرآن الصغرى، لأبي بكر ابن العربي، دار الكتب العلمية – لبنان، ط١ سنة ٢٠٠٦م.
٤. تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر مُحَمَّد بن جرير الطبري، بتحقيق أحمد ومحمود مُحَمَّد شاكر، مكتبة ابن تيمية – مصر، ط٢.
٥. تفسير الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، لفخر الدين مُحَمَّد الرازي، دار الفكر – لبنان، سنة ١٩٨١م.
٦. معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزجّاج، عالم الكتب – لبنان، ط١ سنة ١٩٨٨م.
٧. المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعبد الحقّ ابن عطية الأندلسي، دار ابن حزم – لبنان، سنة ٢٠٠٢م.
٨. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشيخ مُحَمَّد الأمين بن مُحَمَّد المختار الشنقيطي، دار عالم الفوائد – مكة المكرمة، ط١ سنة ١٤٢٦هـ.
٩. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة – لبنان، بدون تاريخ.
١٠. أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد الرازي الجصّاص، دار إحياء التراث العربي – لبنان، ١٩٨٥م.
١١. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن أحمد القرطبي، دار عالم الكتب – الرياض، سنة ٢٠٠٣م.
١٢. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢ سنة ١٩٩٩م.
١٣. تفسير ابن عرفة، لأبي عبد الله ابن عرفة، تحقيق جلال الأسيوطي، دار الكتب العلمية- لبنان، ط١ سنة ٢٠٠٨م.
١٤. اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص عمر ابن عادل الحنبلي، دار الكتب العلمية، ط١ سنة ١٩٩٨م.

١٥. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ سنة ١٤١٥هـ.
١٦. تفسير أبي السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود العمادي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
١٧. أسباب نزول القرآن، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، دار الميمان – السعودية، ط١ سنة ٢٠٠٥م.
١٨. مباحث في علوم القرآن، لمناع القطّان، مكتبة وهبة– القاهرة.
١٩. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، للدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم– دمشق، ط٣ سنة ٢٠٠٨م.
٢٠. موسوعة علوم القرآن، للدكتور عبد القادر منصور، دار القلم العربي– سورية، ط١ سنة ٢٠٠٢م.
٢١. مناهج التفسير واتجاهاته، لمحمد علي الرضائي، تعريب قاسم البيضائي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي– بيروت، ط٣ سنة ٢٠١١م.
٢٢. التفسير والمفسرون، للدكتور مُحَمَّد السيد حسين الذهبي، مكتبة وهبة– القاهرة.

كتب الحديث وعلومه:

١. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، سنة ١٩٥٣م.
٢. صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار طيبة – الرياض، ط١ سنة ٢٠٠٦م.
٣. المسند، لأحمد بن حنبل، دار الحديث – القاهرة، ط١سنة ١٩٩٥م.
٤. سنن الترمذي، لأبي عيسى مُحَمَّد الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢ سنة ١٣٨٨هـ.
٥. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١ سنة ١٣٧١هـ.
٦. سنن ابن ماجه مع شروحه، تحقيق رائد بن صبري ابن أبي علفة، بيت الأفكار الدولية– عمان، ط١ سنة ٢٠٠٧م.
٧. السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، ط١ سنة ١٩٩٤م.
٨. المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله مُحَمَّد الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، ط١ سنة ١٩٩٠م.

٩. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة – لبنان، ط١ سنة ١٩٩٦م.
١٠. تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، تحقيق حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية- عمان، سنة ٢٠٠٥م.
١١. تلخيص الحبير، لابن حجر العسقلاني، مكتبة ابن تيمية – مصر.
١٢. لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الفتّاح أبو غدّة، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط١ سنة ٢٠٠٢م.
١٣. بلوغ المرام من أدلة الأحكام، لابن حجر العسقلاني، تحقيق ماهر ياسين الفحل، دار القبس- السعودية، ط١ سنة ٢٠١٤.
١٤. الشذا الفيّاح من علوم ابن الصلاح، لبرهان الدين الأبناسي، تحقيق صلاح فتحي هلل، مكتبة الرشد- الرياض، ط١ سنة ١٩٩٨م.
١٥. العلل الكبير، لأبي عيسى مُحَّد الترمذي، رتبه على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، تحقيق مجموعة من المحقّقين، عالم الكتب- بيروت، ط١ سنة ١٩٨٩م.

كتب الفقه وأصوله:

١. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، لخليل ابن إسحاق المالكي، دار نجيبويه – مصر، ط١سنة ٢٠٠٨م.
٢. مدونة الفقه المالكي وأدلته، للدكتور الصادق الغرياني، مؤسسة الريّان – لبنان، ط١سنة ٢٠٠٢م.
٣. الفقه المالكي وأدلته، للشيخ الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف – لبنان، الطبعة الخامسة سنة٢٠٠٧م.
٤. بلغة السالك لأقرب المسالك، للشيخ أحمد الصاوي، دار الفكر – لبنان، بدون تاريخ.
٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للشيخ مُحَّد عرفه الدسوقي، طبع بدار إحياء الكتب العربية – مصر، عيسى البابي الحلبي.
٦. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل مع التاج والإكليل، للحطّاب الرعيني، دار الكتب العلمية، ط١سنة ١٩٩٥م.
٧. سراج السالك شرح أسهل المسالك، للشيخ عثمان بن حسين الجعلي المالكي، دار صادر – بيروت، ط١سنة ١٩٩٤م.
٨. الشرح الكبير، لشمس الدين ابن قدامة المقدسي الحنبلي، مع المقنع والإنصاف، هجر للطباعة والنشر والتوزيع – مصر، ط١سنة ١٩٩٣م.

٩. شرح منتهى الإرادات، للشيخ منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، مؤسسة الرسالة، ط١سنة ٢٠٠٠م.

١٠. المغني، لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، بيت الأفكار الدولية، سنة ٢٠٠٤م.

١١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين بن مسعود الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية – لبنان، ط٢ سنة ١٩٨٦م.

١٢. شرح فتح القدير على الهداية، لكمال الدين ابن الهمام الحنفي، دار الكتب العلمية، ط١سنة ٢٠٠٣م.

١٣. الوسيط في المذهب، لأبي حامد الغزالي، دار السلام، ط١سنة ١٩٩٧م.

١٤. بحر المذهب، لأبي المحاسن الروياني الشافعي، دار إحياء التراث العربي – لبنان، ط١سنة ٢٠٠٢م.

١٥. حاشية الباجوري على شرح ابن قاسم الغزّي على متن أبي شجاع، للشيخ إبراهيم الباجوري، طبعة بولاق – مصر، ط٣ سنة ١٢٨٥هـ.

١٦. المقدمات الممهدات، لأبي الوليد ابن رشد، تحقيق مُحَمَّد حجي، دار الغرب الإسلامي- لبنان، ط١ سنة ١٩٨٨م.

١٧. تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لشهاب الدين أحمد ابن حجر الهيتمي، دار الكتب العلمية، ط١سنة ٢٠٠١م.

١٨. المبسوط، لشمس الدين السرخسي الحنفي، دار المعرفة- بيروت..

١٩. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار الفكر، سنة ١٩٩٦م.

٢٠. نيل الأوطار، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، سنة ١٩٩٤م.

٢١. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، مؤسسة الرسالة، ط١سنة ٢٠٠٥م.

٢٢. نكاح المتعة: دراسة وتحقيق، لمحمد عبد الرحمن شميلة الأهدل، منشورات مؤسسة الخافقين – دمشق، ط١سنة ١٩٨٣م.

٢٣. إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، ط١سنة ٢٠٠٢م.

٢٤. الذخيرة، لشهاب الدين القرافي، تحقيق مُحَمَّد حجي، دار الغرب الإسلامي- لبنان، ط١ سنة ١٩٩٤م.

٢٥. المحصول في أصول الفقه، لأبي بكر بن العربي، تحقيق حسين علي اليدري، دار البيارق- الأردن، ط١ سنة ١٩٩٩م.

٢٦. كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، دار الكتاب الإسلامي.

٢٧. الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي- الرياض، ط١ سنة ٢٠٠٣م.
٢٨. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي، دار الصفوة- الغردقة، ط٢ سنة ١٩٩٢م.
٢٩. المهذّب في علم أصول الفقه المقارن، للدكتور عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد- الرياض، ط١ سنة ١٩٩٩م.
٣٠. شرح تنقيح الفصول، لشهاب الدين القرافي، دار الفكر- لبنان، سنة ٢٠٠٤م.
٣١. شرح القواعد الفقهية، لأحمد الزرقا، تحقيق مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم- دمشق، ط٢ سنة ١٩٨٩م.
٣٢. قواعد الونشريسي: إيضاح السالك إلى قواعد الإمام ابي عبد الله مالك، لأحمد بن يحي الونشريسي، تحقيق الصادق الغرياني، دار ابن حزم، ط١٢٠٠٦م.
٣٣. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للتاج السبكي، عالم الكتب- لبنان، ط١ سنة ١٩٩٩م.

كتب اللغة:

١. القاموس المحيط، لمجد الدين مُحَمَّد الفيروزآبادي، دار إحياء التراث العربي، ط١سنة ١٩٩٧م.
٢. الكلّيات، لأبي البقاء الكفوي، مؤسسة الرسالة – لبنان، ط١سنة ١٩٩٢م.
٣. كتاب التعريفات، للشريف الجرجاني، دار الفكر، ط١سنة ١٩٩٧م.
٤. أساس البلاغة، لأبي القاسم الزمخشري، دار الفكر، سنة ١٩٨٩م.
٥. النحو الوافي، لعباس حسن، دار المعارف بمصر، ط٣ سنة ١٩٧٥م.
٦. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، ط١سنة ١٩٩٨م.
٧. جامع الدروس العربية، للشيخ مصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ط٢٢ سنة ١٩٩٣م.

كتب علم الاجتماع والنفس وغيرها:

١. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، للدكتور أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان – بيروت، سنة ١٩٩٣م.
٢. معجم علم الاجتماع المعاصر، للدكتور معن خليل العمر، دار الشروق – الأردن، ط١سنة ٢٠٠٠م.
٣. بنو الإنسان، لبيتر فارب، ترجمة زهير الكرمي، عالم المعرفة – الكويت، عدد٦٧ سنة ١٩٨٣م.

٤. علم النفس الأسري، للدكتور أحمد مُحَّد مبارك الكندري، مكتبة الفلاح – الكويت، ط٢ سنة ١٩٩٢م.

٥. جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي، إعداد وترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المجلس الأعلى للثقافة سنة ١٩٩٩م.

٦. مفاهيم إسلامية، لمحمد حسين عبد الله، دار البيارق – الأردن، ط١سنة ١٩٩٤م.

٧. العلمانية: على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية، لكارولين فوريست وفياميتا فينّر، تعريب غازي أبو عقل، دار بترا- دمشق سنة ٢٠٠٦م.

٨. في قراءة النصّ الديني، لعبد المجيد الشرفي وكمال عمران والباجي القمرتي وغيرهم، الدار التونسية للنشر، ط٢ سنة ١٩٩٠م.

٩. معجم مصطلحات نقد الرواية، للدكتور لطيف زيتون، مكتبة لبنان ناشرون، ط١ سنة ٢٠٠٢م.

١٠. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، لعلي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر- لبنان، ط١ سنة ٢٠٠٥م.

١١. الأحوال الشخصية، للشيخ مُحَّد أبو زهرة، دار الفكر العربي- القاهرة.

١٢. النظام الاجتماعي في الإسلام، للشيخ تقي الدين النبهاني، دار الأمة- لبنان، ط٤ سنة ٢٠٠٣م.

١٣. أصول النظام الاجتماعي، للشيخ الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، ط٢ سنة ١٩٨٥م.

المراجع الأجنبية:

١. Brief history of social problems: a critical thinking approach, Frank J. McVeigh and Loreen Therese Wolfer, University Press of America ٢٠٠٤.

٢. Sociology, John J. Macionis, Prentice Hall, USA ٢٠٠٢.

٣. Dictionnaire de Sociologie, Jean Etienne/Françoise Bloess/Jean-Pierre Noreck/Jean-Pierre Roux, Hatier, Paris١٩٩٧.

٤. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis, Dylan Evans, Taylor & Francis e-Library, London ٢٠٠٦.

٥. Lacan, Séminaire, Leçon V ١٢février ١٩٦٤, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, version AFI

حول الكتاب

تناولت الدكتورة ألفة يوسف في كتابها "حيرة مسلمة" جملة من المسائل المتعلّقة بالميراث والزواج والجنسية المثلية، وجلّ هذه المسائل تناولها عدد كبير من الكتّاب من قبلها بمنهج شبيه بمنهجها، كنصر حامد أبو زيد ومُحَّد أركون ورجاء بن سلامة وآمال قرامي وغيرهم، وتناولها قبل هؤلاء بعض المستشرقين، ومن هنا فإننا نعتبر ردّنا على الدكتورة ألفة ردّا على غيرها ممن يقول بقولها، وينتهج نهجها، ويقرأ قراءتها... وسترى، أن ليس في هذا الردّ أيّ لون من ألوان السّباب والشّتم، وإنما هو مناقشة علمية خالصة، اعتمدت فيها الموضوعية والنزاهة في البحث، راجيا من الله سبحانه وتعالى أن يحقّق به النفع.